

Der Sinn von Kants Kritik der Teleologie

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

der Ludwig-Maximilians-Universität

München

vorgelegt von

Lei He

aus Ningbo, China

2020

Erstgutachter: Prof. Dr. Axel Hutter

Zweitgutachter: Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl

Tag der mündlichen Prüfung: 16.07.2020

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denjenigen bedanken, ohne deren Unterstützung und Hilfe die Anfertigung der vorliegenden Arbeit niemals zustande gekommen wäre. Vor allem gilt mein besonderer Dank meinem Betreuer Prof. Dr. Axel Hutter für seine hervorragende Betreuung und langjährige Unterstützung, sowie für seine wertvollen Hinweise und Denkanstöße, die er mir während der Bearbeitung meiner Dissertation gegeben hat. Ebenso möchte ich mich bei Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl für sein Zweitgutachten bedanken. Danken möchte ich außerdem Herrn Hendrik Schnitzer für das Korrekturlesen meiner Dissertation. Nicht zuletzt danke ich meiner Familie für ihre Unterstützung während der Arbeit an dieser Dissertation. Mein ganz besonderer Dank gilt schließlich meiner Frau, Hua, für ihre unglaubliche Geduld und Liebe.

Inhalt

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Abkürzungen und Zitierweise | 1 |
| Einleitung | 2 |
| Erster Teil: Sittlichkeit und ihr Zweck | 13 |
| Kapitel I: Die Intentionalität der Sittlichkeit | 13 |
| § 1. Begehrungsvermögen und Zweckkausalität | 13 |
| § 2. Das evaluative Moment der Sittlichkeit | 21 |
| § 3. Freiheit und ratio essendi des Sittengesetzes | 26 |
| § 4. Autonomie und Anerkennung | 32 |
| § 5. Das Faktum der Vernunft | 36 |
| § 6. Das moralische Interesse | 41 |
| Kapitel II: Der Gegenstand der Sittlichkeit | 50 |
| § 7. Das moralisch Gute als Gegenstand | 50 |
| § 8. Das Gute des moralischen Subjekts | 55 |
| § 9. Personen als Zwecke an sich selbst | 59 |
| § 10. Vom moralischen Gut zum höchsten Gut | 69 |
| § 11. Glückswürdigkeit und der höchste Zweck der Moral | 74 |
| Zweiter Teil: Kritik der Teleologie | 81 |
| Kapitel III: Kritik der natürlichen Teleologie | 81 |
| § 12. Inversion der Teleologie und das Problemfeld von Kants Kritik der Teleologie ... | 81 |
| § 13. Die Analogie von technischer Praxis und lebendiger Natur | 91 |
| § 14. Exkurs: Der Lebensbegriff in der Kritik der Urteilstkraft | 96 |
| § 15. Naturzweck und Selbsterhaltung | 102 |
| § 16. Die Antinomie der teleologischen Urteilstkraft | 112 |
| § 17. Die Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilstkraft | 122 |
| § 18. Die systematische Bedeutung von Kants Kritik der natürlichen Teleologie | 126 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| Kapitel IV: Das Problem des Endzwecks..... | 136 |
| § 19. Überblick: Der Endzweck als Problem | 136 |
| § 20. Endzweck als Grenzbegriff der teleologischen Weltbetrachtung..... | 143 |
| § 21. Exkurs: das höchste Gut als Endzweck der Sittlichkeit..... | 153 |
| § 22. Moralischer Endzweck als Endzweck der Schöpfung..... | 158 |
| § 23. Glück oder Sinn: Wege zum Gottesbeweis | 168 |
| Literaturverzeichnis..... | 182 |

Abkürzungen und Zitierweise

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Anthropologie</i> | Anthropologie in pragmatischer Hinsicht |
| <i>EaD</i> | Das Ende aller Dinge |
| <i>EE</i> | Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft |
| <i>Gemeinspruch</i> | Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis |
| <i>GtP</i> | Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie |
| <i>KaU</i> | Kritik der ästhetischen Urteilskraft |
| <i>KrV</i> | Kritik der reinen Vernunft |
| <i>KpV</i> | Kritik der praktischen Vernunft |
| <i>KtU</i> | Kritik der teleologischen Urteilskraft |
| <i>KU</i> | Kritik der Urteilskraft |
| <i>MAN</i> | Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft |
| <i>MS</i> | Die Metaphysik der Sitten |
| <i>OP</i> | Opus Postumum |
| <i>Religion</i> | Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft |
| <i>Theodizee</i> | Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee |

Zur Zitierweise

Kant wird in der üblichen Weise nach der Akademie-Ausgabe zitiert. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* hingegen werden die Seitenzahlen der ersten (A) und/oder der zweiten Auflage (B) angegeben; für alle übrigen Stellen bei Kant werden Band und Seitenzahl der Akademie-Ausgabe angegeben.

Einleitung

Für Kants theoretische Philosophie ist das Thema Teleologie *prima facie* von geringerer Bedeutung. Die Kritik des theoretischen Vernunftgebrauchs berücksichtigt vorrangig die Bedingung sowie die Grenze der kategorialen Erfahrung des Menschen, um die Grunddifferenz zwischen Verstandeserkenntnis und Vernunftkenntnis festzulegen.¹ Daraus wird vor allem ein Naturbegriff gewonnen, der in formaler Hinsicht die allgemeine Gesetzlichkeit der Gegenstände der Erfahrung artikuliert, deren apriorische Erkennbarkeit in der diskursiven Spontaneität des menschlichen Verstandes gegründet ist. Durch den Zweckbegriff, der nach Kant kein reiner Verstandesbegriff ist, wird keine Bedingung a priori der Möglichkeit der Erfahrung artikuliert. Der Status der Teleologie bzw. der physischen Zwecklehre ist bei Kant insofern problematisch, als kein konstitutives teleologisches Prinzip a priori für die Gegenstände der Erfahrung gilt. Gäbe es trotzdem eine sinnvolle teleologische Betrachtungsweise für die Naturforschung, so wäre sie – um es mit Kant zu sagen – bloß regulativ und heuristisch. Eine wolffsche These der zweckmäßigen Ordnung der ganzen Welt soll folglich auch als irreführender Weg zum Gottesbeweis betrachtet werden.² Schon im „Anhang der transzendentalen Dialektik“ hat Kant das Nutzen der Teleologie so eingeschränkt, dass sie „bloß dazu dienen sollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen“ (*KrV*, A692/B720). Zu einer Physikotheologie, die die konstitutiven Erkenntnisse über Natur liefern sollte, kann die Reflexion über die Zweckmäßigkeit der Natur nicht führen, da durch diese nur eine systematische Natureinheit für unsere Erkenntnisvermögen hypo-

¹ Vgl. zur systematischen Bedeutung von Kants transzendentaler Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft: Hutter 2003, S. 5-11.

² Vgl. zur Begriffsgeschichte der Teleologie sowie die wolffsche Auffassung derselben: H. Busche, 1998 S. 970-977.

thetischerweise angenommen wird, die keine Erkenntnis der Absicht einer höchsten Intelligenz als Urgrundes der Natur impliziert.

Der Grund der Marginalisierung der physischen Teleologie in Kants theoretischer Philosophie lässt sich weiterhin in einem kausal-theoretischen Zusammenhang konkreter nachvollziehen. Die Antithesis der dritten Antinomie der reinen Vernunft behauptet die ausschließende Gültigkeit der kausalen Erklärungsart, wonach alle Geschehnisse in der Welt nur nach Naturkausalität erklärt werden sollen. Im Gegensatz dazu behauptet die Thesis, dass die Naturkausalität allein nicht ausreichend ist und „eine Kausalität durch Freiheit“ angenommen werden muss. Kants Auflösung dieser Antinomie basiert auf der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, welche es ermöglicht, widerspruchsfrei zu denken, dass beide Thesen wahr sind. Dabei wird gar nicht berücksichtigt, ob eine Zweckkausalität im Naturzusammenhang sinnvoll zu denken ist. Der *nexus finalis*, welcher die kausale Verbindung zwischen Endursache und ihrer Wirkung zum Ausdruck bringen soll, lässt sich vor dem Hintergrund der dritten Antinomie auf zwei unterschiedlichen Weisen verstehen. Entweder wird jede Endursache mit gewisser Wirkursache, welche selbst zur Erscheinung gehört, identifiziert; dann ist Zweckkausalität nichts anderes als Naturkausalität nach bestimmten empirischen Gesetzen. Oder die Verursachung durch die *causa finalis* involviert immer eine Kausalität durch Freiheit; dann muss die Zweckursache als zur intelligiblen Welt gehörig betrachtet werden. Die Zweckkausalität würde entweder durch Naturkausalität ersetzt oder als Kausalität durch Freiheit verstanden.

Wollte eine Teleologie ausschließlich innerweltliche bzw. empirisch zugängliche Gegenstände durch eben innerweltliche Ursachen erklären, dann könnte sie bestenfalls die Regelmäßigkeit der zweckmäßigen Kausalverbindung durch empirische Gesetze erklären. Zwar bleibt es unbestimmt, ob es besondere Naturgesetze von solcher Art wirklich gibt, und damit zusammenhängend, ob physische Teleologie zu einer im kantischen Sinne „eigentlichen Wissenschaft“ (*MAN*, 4:468) werden kann. Bestimmt ist aber, dass die teleologische Erklärung nur schwer auf etwas Unbedingtes beziehen kann, denn sonst wäre sie gar keine Naturerklärung nach Naturgesetzen. Derjenige Zweckbegriff,

der irgendwie zur Erklärung der Naturphänomene der Zweckmäßigkeit bzw. Zielgerichtetheit dienen soll, würde seinen Sinn verlieren, wenn damit eigentlich ein übersinnlicher Grund der Naturdinge gemeint ist.

Die metaphysische Bedeutung der Teleologie lässt sich nur dann erschließen, wenn sie sich auf das Problem der Freiheit, deren theoretische Unbeweisbarkeit eine der wichtigsten Ergebnisse Kants Vernunftkritik ist, beziehen lässt. Es lässt sich vermuten, dass sich die Marginalisierung der Teleologie in Kants theoretischer Philosophie gerade auf das Verorten der Teleologie in seiner praktischen Philosophie bezieht. Kants kritische Moralphilosophie vertritt in der Tat die Grundthese, dass die Person, als autonomes und moralisches Wesen existierend, der Zweck an sich (selbst) ist. Da diese Bedeutung des Zwecks eng mit dem Absoluten und Unbedingten zusammenhängt, unterscheidet er sich radikal von seiner überwiegenden Bedeutung im theoretischen Zusammenhang: Zweck an sich selbst ist „etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat“, und zwar im Gegensatz zu „Sachen“, die „nur einen relativen Wert“ haben (*GMS*, 4:428). Obwohl Kant verschiedene Wesen als Zweck an sich selbst bezeichnet hat,³ bleibt der zentrale Gedanke immer erkennbar: Zweck an sich selbst ist begrifflich mit dem moralischen Wert untrennbar verbunden, welchen anzuerkennen und zu erstreben das Wesentliche der menschlichen Sittlichkeit ausmacht. Das Merkwürdige der kantischen Sittlichkeit liegt darin, dass der Mensch, indem er das moralische Gute bzw. den moralischen Wert erstrebt und sein Wollen durch ein unbedingtes Sollen bestimmt, sich selbst einen unbedingten Wert zuschreiben kann. Oder anders gesagt: Der Mensch qualifiziert sich als Zweck an sich selbst dadurch, dass er den moralischen Wert als seinen obersten und unbedingten Zweck setzt. Wenn es in Kants praktischer Philosophie überhaupt eine Lehre gäbe, die als „Teleologie“ bezeichnet werden kann, dann wäre sie die Theorie über Zweck an sich selbst. Eine derartige Teleologie betrifft gar keine durch den menschlichen Verstand geregelte Wirklichkeit, welcher der kantische

³ Als „Zweck an sich (selbst)“ bezeichnet Kant u. a. folgendes: „der Mensch“ (*GMS*, 4:428), „die Person“ (ebd.), „das vernünftige Wesen“ (ebd.), „die Menschheit“ (*GMS*, 4:4eo), „jedes vernünftige Geschöpf“ (*KpV*, 5:87).

Naturbegriff entspricht; sondern sie beruht allein auf einer inneren Wertschätzung in Hinblick auf die Willensbestimmung des praktischen Subjekts, die nur dann möglich ist, wenn sie „von dem Mechanismus der ganzen Natur“ (*KU*, 5:87) unabhängig und befreit ist. Daraus könnte folgen, dass Kants moralische Teleologie im Wesentlichen nichts mehr als eine Darstellung seiner Ethik sein kann, so wie die Zweck-an-sich-Formel in der *GMS* auch eine der verschiedenen Darstellungsformen ein- und desselben kategorischen Imperativs wäre.⁴

Der so verstandene moralische Zweck klingt dennoch gewissermaßen ungewöhnlich: In den alltäglichen Zusammenhängen sind Vorgänge der Verwirklichung eines Zwecks zumindest immer denkbar, während unter dem Begriff „Zweck an sich selbst“, sofern er mit dem moralischen Subjekt sowie dem unbedingten Wert des guten Willens gleichzusetzen ist, kein Verwirklichungsprozess verstanden werden kann. Denn es ist sehr schwer nachzuvollziehen, wie ein moralischer Wert an einem bestimmten Zeitpunkt nur möglich war und an einem späteren Zeitpunkt wirklich geworden ist, da um diesen Unterschied zu verstehen eine zeitliche Veränderung als „Folge der Erscheinungen“ kaum vermeidlich gedacht wird, welche wir „dem Gesetze der Kausalität unterwerfen“ (*KrV*, B234) müssen. Dadurch müsste der moralische Wert als Zustand eines Dinges in der Welt verstanden werden, dessen Sein oder Nichtsein bloß nach Naturgesetzen erklärt werden soll. Dies würde ferner sogar der kantischen These widersprechen, dass der moralische Wert nur durch eine freie Selbstbestimmung des moralischen Subjekts möglich ist.

Hier betrifft diese Schwierigkeit bei der Verwirklichung des Zwecks an sich selbst

⁴ Vgl. zur Diskussion über die verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs: Schönecker/Wood 2002, S. 125-171. Es ist in der heutigen Kantforschung noch umstritten, wie der genaue Zusammenhang zwischen verschiedenen Formeln zu klären ist, insbesondere im Hinblick auf die Vereinbarkeit der Zweck-an-sich-Formel mit den anderen Formeln. Dies könnte gerade darauf hinweisen, dass in Kants Ethik der Zusammenhang zwischen dem formalistischen Charakter und dem anspruchsvollen Zweckbegriff noch klärungsbedürftig ist.

oberflächlich eine kausal-theoretische Frage: Wie ist es möglich, Kausalität durch Freiheit zugleich als Zweckkausalität zu verstehen, *et vice versa*? Diese Frage würde vielleicht nicht auftauchen, wenn im moralischen Kontext nicht mehr von Zweck, sondern nur von „Gut“, „Wert“ u.a. die Rede wäre, denn dann die zeitliche Bedingung der Existenz des moralischen Subjekts müsste nicht berücksichtigt werden; folglich wäre keine moralische Teleologie nötig. Dies ist allerdings bei Kant nicht der Fall. Er behauptet ausdrücklich, und zwar insbesondere in der *KtU*, dass wir „in uns selbst und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen, mit Freiheit (seiner Kausalität) begabten Wesens überhaupt auch eine *moralische Teleologie*“ (KU, 5:448) finden können, obwohl die Auseinandersetzung mit der physischen bzw. natürlichen Teleologie den größeren Raum der *KtU* einnimmt. Kants Behauptung von der Möglichkeit einer moralischen Teleologie weist darauf hin, dass das Verhältnis zwischen Teleologie und Moral für Kant ein fast zwingendes Thema seiner kritischen Philosophie ausmacht.⁵

Der Grund dieses inneren Zwangs der Theoriebildung lässt sich nun durch eine Interpretation von Hegels Sollenskritik an Kant vorbereitend diskutieren. Nach Odo Marquard richtet sich Hegels Kritik eigentlich gegen eine bestimmte Tendenz der Transzendentalphilosophie: Hegel „kritisiert, scheint es, an der Transzendentalphilosophie nur etwas ganz Bestimmtes, freilich Entscheidendes: nämlich einzig ihre Weigerung, die allgemeinen Zwecke, die freiheitsbetreffenden also, an den Realisierungsprozeß ihrer Vermittlung und damit das Sollen an Wirklichkeit zu binden“.⁶ Diese Kritik geht davon aus, dass in Kants Transzendentalphilosophie eine „schlimme“ und zu überwindende Trennung von Sein und Sollen bestünde. Schlimm ist sie wegen des „ihr inne-

⁵ Uwe Justus Wenzel verwendet Spaemanns Sichtwort von „Inversion der Teleologie“ im Hinblick auf Kant und schließt daraus dass Kants praktische Philosophie „eine Theorie des Guten beinhaltet, die das Gute nicht in einem dem Streben vorausliegenden Zweck lokalisiert, sondern in einem guten Willen (393=1), der als autonomer sich selbst will“. (Wenzel 1992, S. 86)

⁶ Marquard 1973, S. 44.

wohnenden Zwang[s] zur Etablierung eines wirklichkeitsunterbietenden Wirklichkeitsbegriffs“.⁷ Die so interpretierte Sollenskritik an Kant impliziert also die Feststellung, dass das beziehungslose Zusammenstehen von Sein und Sollen deswegen schlimm ist, weil der Zweckbegriff, der Kant selbst nicht für unwichtig für seine praktische Philosophie hält, immer einen normativen Anspruch darauf mit sich bringt, etwas noch nicht Wirkliches zu verwirklichen.⁸ Zweck ist also eine Form des „Seinsollens“, in welcher sich der schon in dem Sollensbegriff implizierte Bezug zum Seinsbegriff offensichtlich darstellt. Die Sollenskritik, die auf dem Sein-Sollen der vernünftigen Zwecke insistiert, ist daher eine Kritik gegen das Reduzieren derselben auf das „bloße“ Sollen, indem sie die These annimmt, dass dem, was sich als echter Zweck qualifiziert, seine Vermittlung auch nicht fehlt.

Diese anscheinend äußere Kritik gegen Kant erweist sich eigentlich als inneres Problem der kantischen Vernunftkritik. Die Trennung zwischen Sein und Sollen bei Kants scheint unvermeidlich zu sein, denn der Ausgangspunkt Kants Ethik ist genau diejenige Feststellung, dass der unbedingte Wert allein in dem guten Willen besteht, der sich selbst nicht als zur Erscheinung, sondern als zu den Dingen an sich bzw. der intelligiblen Welt gehörig betrachtet. Der moralische Wertbegriff erhebt zwar einen Geltungsanspruch; aber er kann keine Geltung für die ganze Natur beanspruchen. Es gibt nur eine einzige Ausnahme, nämlich der Mensch, welcher allein den unbedingten Wert schätzen und selbst denselben Wert besitzen kann. Dann müsste es den nicht aufzuhebende Unterschied geben zwischen der ganzen sinnlichen Welt und einem übersinnlichen Bereich, worin das moralische Subjekt selbst liegt. Die Trennung zwischen Sollen und Sein bei Kant lässt sich dann als Chorismos-Problem darstellen: Die Wirklichkeit des unbeding-

⁷ Ebd., S. 46.

⁸ Ebd., S. 42.

ten Werts könnte durch keine innerweltlichen Handlungen, sofern diese als bloße Naturereignisse betrachtet werden, bewiesen werden;⁹ in diesem Sinne wäre das moralische Subjekt eigentlich gar keine Ausnahme *in der Welt*, weil es streng genommen nur dann einen unbedingten Wert haben kann, wenn es als *außerhalb dieser Welt* liegend betrachtet wird. Daraus wäre sofort zu entnehmen, dass die Existenz bzw. das Dasein des moralischen Subjekts eine radikal verschiedene Bedeutung hat als das Sein der Naturdinge, zu denen doch der Mensch selbst auch gehören muss.

Das einzige unbedingte Gute, d.h. der gute Wille, soll allerdings das Gute verschiedener Handlungen, die auch in der Welt zeitlich geschehen „sollen“, gewährleisten.¹⁰ Dies schiene unproblematisch zu sein, indem jene diesen auf eine unerklärbare Weise – nämlich durch Kausalität der Freiheit anstatt Naturkausalität – verursacht, obwohl in theoretischer Hinsicht eine solche Kausalität eine bloß transzendente Idee ist, wie Kant klar und deutlich in seine Lehre von Freiheitsantinomie sagt. Es ist dann nachvollziehbar, dass die Lehre des Faktums der Vernunft für Kants Ethik so zentral ist: Ohne die Gewissheit im moralischen Bewußtsein, dass die freie Selbstbestimmung bzw. die Autonomie des moralischen Selbst wirklich ist, würden sowohl die genuin praktische Freiheit als auch der unbedingte Wert des Menschen ein „Hirngespinnst“ bleiben. Entweder das unbedingte Gute des Willens würde durch das moralische Bewußtsein

⁹ Bekannt ist Kants Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblen Charakter in der *KrV*. Sie soll zur Erklärung der Möglichkeit der übersinnlichen Verursachung dienen, und zwar dadurch, dass ein empirischer Charakter als Ausdruck eines intelligiblen Charakters betrachtet werden kann. Mit dieser Unterscheidung wird das Problem aber nicht eigentlich gelöst, unter welchen Bedingungen ein empirischer Charakter als Ausdruck eines *moralischen* Charakters betrachtet werden muss. Kants Moralität, im Gegensatz zur bloßen Legalität, beruft allein auf der inneren Willensbestimmung, deren Wert niemals durch die ihr entsprechende Handlung sichergestellt werden kann. Vgl. zu diesem Punkt auch Hutter 2003, S. 131-133.

¹⁰ Kants Identifizierung der uneingeschränkten Guten mit dem guten Willen bedeutet natürlich keine Verweigerung, den Handlungen moralische Werte zuzuschreiben. Der Ausgangspunkt eines guten Willens bedeutet vielmehr, wie Dieter Henrich meint, dass die Einheit des guten Willens und des gewollten Guten „sich aus dem Akt des Willens verstehen lassen“ muss (Henrich 1982, S.15).

tatsächlich erfahren; dann könnte das Chorismos-Problem gewissermaßen gelöst werden. Oder keine *ratio cognoscendi* der Freiheit bzw. kein uns erkennbarer Einfluss des Übersinnlichen auf die sinnliche Welt würde bestehen.

Selbst wenn kein direkter Einwand gegen Kants Lehre vom Faktum der Vernunft erhoben wird, ist es schon wichtig zu bemerken, dass Kants reife Ethik eine Einsicht beinhaltet, durch die sich das oben grob skizzierte Chorismos-Problem als innere Beunruhigung Kants Vernunftkritik zeigt. Diese Einsicht ist die Intentionalität der Sittlichkeit: Lässt sich das eigentlich Faktische des sittlichen Phänomens am besten als das moralische Interesse des Menschen ausdrücken, ist dann die Art und Weise, wie das unbedingte Gute erkannt wird, ohne Bezug auf die intentionale Struktur des menschlichen Vernunftgebrauchs nicht verstehbar. Dass Kant die Intentionalität des moralischen Bewusstseins durchaus im Auge hat, hat zur Folge, dass der mit dem unbedingten Guten untrennbar verbundene Zweckbegriff schwer in Kants Ethik zu eliminieren ist. Das moralische Sollen, da es als solches, wie die Sollenskritik an Kant glaubt, immer ein Sein-sollen ist, bringt notwendigerweise ein zu verwirklichender Zweck hervor: Das moralische Bewußtsein ist weder der Besitz vom schon immer vollendeten Guten noch die Zufriedenheit mit einem bloßen Sollen ohne Verwirklichung, sondern eine intentionale Beziehung des Menschen auf das sein-sollende Gute; eine Beziehung, die durch das praktische Vermögen des Menschen möglich ist, welches sich oberflächlich als „Vermögen der Zwecke“ (*KpV*, 5:59) zeigt. Die festgelegte Trennung zwischen der ganzen Wirklichkeit und dem moralischen Guten würde allerdings dazu führen, dass das moralische Gute entweder niemals in der Welt verwirklicht werden kann oder schon immer außerhalb der Welt wirklich ist; der moralische Zweckbegriff wäre dann prinzipiell sinnlos und die Intentionalität der Sittlichkeit nicht mehr verständlich.

Es scheint somit für Kant eine zwingende Aufgabe zu sein, das durch den Zweckbegriff ausgedrückte Seinsollen des moralischen Guten in seiner Vernunftkritik weiter zu thematisieren. Dies bedeutet nicht, dass Kants moralische Teleologie eine solche Aufgabe übernehmen muss. Wie oben erwähnt, betrifft das Problem der Verwirklichung des moralischen Zwecks in erster Linie eine kausaltheoretische Frage, ob und wie die

Zweckkausalität, sofern sie auch für unser Verständnis der Sittlichkeit von Belang ist, zugleich als Kausalität durch Freiheit verstanden werden kann. Die Schwierigkeit besteht demnach vor allem darin, den Zusammenhang zwischen dem teleologischen Problem und Kants Freiheitstheorie zu verdeutlichen. Kant hat selbst den Umriss dieses ganzen Problemfeldes in der Einleitung der *KU* skizziert:

„Allein wenn die Bestimmungsgründe der Kausalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel, die er enthält) gleich nicht in der Natur belegen sind, und das Sinnliche das Übersinnliche im Subjekte nicht bestimmen kann: so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich und schon in dem Begriffe einer Kausalität durch Freiheit enthalten, deren *Wirkung* diesen ihren formale Gesetzen gemäß in der Welt geschehen soll, obzwar das Wort *Ursache*, von dem Übersinnlichen gebraucht, nur den *Grund* bedeutet, die Kausalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäß ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Prinzip der Vernunftgesetze einhellig, zu bestimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingesehen, aber der Einwurf von einem vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend widerlegt werden kann. – Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjekts als Sinnenwesen, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird.“ (*KU*, 5:195f.)

Somit wird durch die Frage nach der Möglichkeit des Endzwecks sehr verdichtet dargestellt, dass sich ein ungelöstes Problem aus Kants Freiheitstheorie sowie seiner Ethik konsequenterweise ergibt. Kant ist sich völlig bewusst, dass das moralische Bewusstsein, welches keineswegs *causa sui* ist, immer auf diejenige sein-sollende „Wirkung“ zielt, die ohne einen kausalen Einfluss des Übersinnlichen auf die sinnliche Welt nicht zu denken ist. Der begriffliche Zusammenhang zwischen Kausalität der Freiheit

und Zweckkausalität ist in diesem Kontext sichtbar geworden, indem Kant die „Kausalität nach dem Freiheitsbegriffe“ mit der Kausalität desjenigen Subjekts identifiziert, welches gewisse Wirkungen durch sein eigenes Vermögen verursachen kann: ein Vermögen, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (*KU*, 5:178). Unklar ist dennoch die konkrete Bedeutung dieser zu verursachenden Wirkung, die Kant „Endzweck“ oder seine „Erscheinung in der Sinnenwelt“ nennt. In der Einleitung der *KU* spricht Kant bloß von „Endzweck“ anstatt von „Zweck an sich (selbst)“. Dies muss einen Grund haben, denn aus dem obigen Zitat ist wahrscheinlich herauszulesen, dass der Endzweck eben das moralische Subjekt ist. Leider hat Kant in derselben Einleitung keinen direkten Hinweis darauf gegeben, ob er unter diesem Endzweckbegriff genau dasjenige versteht, was er in seinen Moralschriften „Zweck an sich (selbst)“ nennt.¹¹

Darüber hinaus ist es überraschend zu sehen, dass Kant das in der Einleitung ausdrücklich artikuliert Endzweckproblem nur sehr spät und allein in der Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft behandelt. Auch bemerkenswert ist die Tatsache, dass aus dieser Kritik letzten Endes eine Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Teleologie resultiert, in der sich die kantische Grunddifferenz zwischen Natur und Freiheit wiederum spiegelt. Diejenige Teleologie, die Kant in der *KtU* hauptsächlich behandelt, ist allerdings die physische, während die moralische Teleologie bloß in einem „Anhang“ bzw. der Methodenlehre thematisch gemacht wird. Die zentrale Arbeit der *KtU*, sowohl in ihrer *Analytik* als auch in ihrer *Dialektik*, richtet sich zweifellos gegen die klassische physische Teleologie; ferner scheint es keinen direkten argumentativen Zusammenhang zu geben zwischen dieser Arbeit und der Begründung der moralischen Teleologie. Es sieht so aus, als ob die letztere schon zur Verfügung steht, so-

¹¹ Das Problem kompliziert sich weiterhin noch dadurch, dass mit demjenigen Endzweck, welchen Kant in der Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft thematisiert, nicht nur der Endzweck als oberster Gegenstand der moralischen Intentionalität, sondern auch der Endzweck der Welt bzw. der Schöpfung gemeint ist, der begrifflich mit der Idee eines Schöpfers der Welt verbunden ist.

dass eine Kritik der physischen Teleologie ohne Mühe dazu übergehen kann, „den Fortschritt der Vernunft von jener moralischen Teleologie und ihrer Beziehung auf die physische zur Theologie“ (*KU*, 5:448) vorzutragen. Die Möglichkeit der moralischen Teleologie würde eher vorausgesetzt als gefragt. Deshalb muss darüber entschieden werden, ob es in dieser dritten Kritik wiederum eine „schlimme Trennung“ zwischen zwei Typen von Teleologie gibt, sodass das Endzweckproblem bloß einseitig durch eine als begründet angenommene moralische Teleologie fragwürdig gelöst wird, oder ob es sich aus guten Gründen keine einfache Lösung zulässt, sodass Kants Argumente in der *KtU* insgesamt noch durch eine sorgfältige Analyse positiv eingeschätzt werden könnten.

Die vorliegende Untersuchung zielt darauf ab, die systematische Bedeutung von Kants Auseinandersetzung mit Teleologie in der *KU* ans Licht zu bringen. Sowohl die Marginalisierung der physischen Teleologie in Kants theoretischen Philosophie als auch die Selbstverständlichkeit des moralischen Zweckbegriffs in Kants Ethik weisen auf den problematischen Status des teleologischen Denkens in Kants Vernunftkritik hin. Kants eigene Fragestellung in der Einleitung der *KU* hat auf ein inneres Problem der Vernunftkritik hingedeutet, das ihm genügenden Anlass dazu geben kann, in seiner dritten und letzten *Kritik* die Aufgabe der kritischen Reflexion über das teleologische Denken in Angriff zu nehmen. Es ist auch diese Fragestellung, die uns Anlass dazu gibt, die Symptome sowie die Ursachen dieses Problems in Kants früheren kritischen Hauptwerken zu suchen, um danach seinen Lösungsversuch in der *KU* einzuschätzen.

Erster Teil: Sittlichkeit und ihr Zweck

Kapitel I: Die Intentionalität der Sittlichkeit

§ 1. Begehrungsvermögen und Zweckkausalität

Es ist überall in Kants kritischen Hauptwerken zu bemerken, dass seine begriffliche Erläuterung des Begehrungsvermögens einen Bestandteil enthält, welcher mit seinem terminologischen Gebrauch des Zweckbegriffs übereinstimmt: Während das Begehrungsvermögen das Vermögen eines Wesens ist, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (*KpV*, 5:9 Anm.), heißt Zweck „die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist“ (*KU*, 5:426).¹² Das Begehrungsvermögen lässt sich daher als ein Vermögen des Zwecks kennzeichnen; dementsprechend ist ein Zweck immer etwas, dessen Verwirklichung vom Gebrauch eines Begehrungsvermögens abhängt. Hier gibt es jedoch auch einen subtilen Unterschied, da Kant an vielen Stellen die „Vorstellung“ der zu bewirkenden Wirklichkeit als „Begriff“ oder „Idee“ konkretisiert. Dies könnte eine Einschränkung derart implizieren, nach welcher die Zweckvorstellungen der vernünftigen Wesen begrifflich sind. Demgemäß versteht Kant auch unter dem Begriff des „Willens“ das Begehrungsvermögen eines vernünftigen Wesens, „sich selbst zum Handeln zu bestimmen“ (*GMS*, 4:427), und zwar immer „nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien“ (*GMS*, 4:412).¹³ Der Wille scheint eine bestimmte Art von Begehrungsvermögen zu sein, in-

¹² Vgl. auch *KU*, 5:220, 5:408,

¹³ Dass der menschliche Wille sich nach der Vorstellung der Gesetze durchgängig selbst bestimmt, ist allerdings, buchstäblich verstanden, eine sehr starke These; insbesondere im

sofern er begrifflicher Vorstellungen sowie „Prinzipien“ bedarf, welche nur „vernünftigen Wesen“ oder „verständigen wirkenden“ Ursachen zugesprochen werden können. Das menschliche – d.h. zugleich sinnliche und vernünftige – Begehrungsvermögen scheint durch seine Ursächlichkeit nach Begriffen bzw. eine Zweckkausalität charakterisiert zu sein.

Es fragt sich nun, ob diese allgemeine Beschreibung auch dasjenige, was Kant „den reinen Willen“ oder das obere Begehrungsvermögen nennt, treffend charakterisiert. Der Unterschied, welcher zwischen dem unteren und dem oberen Begehrungsvermögen des Menschen, d.h. dem empirisch bedingten und dem reinen Willen des Menschen besteht, wird bei Kant durch die Festlegung der „bloß formale[n]“ praktischen Gesetze bzw. des Sittengesetzes begründet (*KpV*, 5:22ff.). Die Rede von einem reinen Willen ist nur dann sinnvoll, wenn im Phänomen der Sittlichkeit ein gegenüber der empirischen Verwendung ganz unterschiedlicher Gebrauch des Begehrungsvermögens möglich ist. Wo aber bei Kant die Besonderheit dieses Gebrauchs zur Sprache kommt, geht es immer um die Freiheit: Die „Eigenschaft“ der Kausalität eines reinen Willens wird an manchen Stellen direkt als „Freiheit“ benannt; Freiheit ist „zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen“, aber „doch nicht gar gesetzlos, sondern vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art“ (*GMS*, 4:446). In der Identifizierung dieser „unwandelbaren Gesetze“ mit den moralischen Gesetzen besteht daher selbstverständlich ein zentrales Anliegen der Kantischen Ethik.

Es ist allerdings alles andere als selbstverständlich, dass diese Kausalität der Freiheit bzw. Kausalität nach moralischen Gesetzen zugleich eine Zweckkausalität ist. Kants deontologischer Ansatz scheint diese zweite Identifizierung negieren zu müssen: „Ob die Kausalität des Willens zur Wirklichkeit der Objekte zulange, oder nicht, bleibt den

Vergleich mit Kants Ausführungen in der *KpV*, wo er von Anfang an das praktische Gesetz von anderen praktischen Grundsätzen sowie praktischen Regeln unterscheidet, die nicht als „objektiv“ geltend betrachtet werden können. Kants Begriffsbestimmung des Willens in der *GMS* soll daher hier als eine allgemeine Charakterisierung des menschlichen Begehrungsvermögens interpretiert werden, welche seine Abhängigkeit von dem Vernunftvermögen, Regeln zu fassen und ihnen zu folgen, zum Ausdruck bringen soll.

theoretischen Prinzipien der Vernunft zu beurteilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objekte des Wollens, deren Anschauung also in der praktischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht. Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben, als eines freien Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg.“ (*KpV*, 5:45) So erwecken manche von Kants Ausführungen in der *KpV* den Eindruck, dass die reine praktische Vernunft dadurch ein distinktes Vermögen sein kann, dass sie „als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann“ (*KpV*, 5:46). Demnach gäbe es in Kants Theorie der Sittlichkeit zwei „Stufen“ des Gebrauchs unseres oberen Begehrungsvermögens: Auf der ersten Stufe würde die reine Vernunft den Willen durch die Kausalität nach dem Sittengesetz bestimmen, die im Gegensatz zur Kausalität nach Naturgesetzen eine Kausalität der Freiheit ist; auf der zweiten Stufe würde dann dieser durch Gesetze bestimmte Wille konkrete Handlungen ausführen, die als Geschehnisse in der Erscheinung betrachtet werden müssen. Die sog. „Willensbestimmung“ würde dann die Bestimmtheit des Willens von seinem „Bestimmungsgrund“ bedeuten. Der Begriff des reinen Willens, wenn er mit der reinen praktischen Vernunft identisch wäre, müsste infolgedessen sich von demjenigen Willensbegriff unterscheiden, der für das Begehrungsvermögen des Menschen allgemein verwendet wird. Das Wort „Willensbestimmung“, das Kant in der *KpV* sehr häufig benutzt, kann aber beide Bedeutungen des Willens enthalten.

Die Unterscheidung zwischen der bestimmenden reinen praktischen Vernunft und dem von ihr bestimmbaren Begehrungsvermögen reflektiert Kants Äußerungen über die menschliche Willkür in der *KrV*. Kants Meinung nach kann die menschliche Willkür zwar „pathologisch affiziert“ werden, aber sie wird nicht wirklich „pathologisch necessitiert“. Es ist daher möglich, dass sie sich „unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe“ bestimmen kann (*KrV*, A534/B562). Die Willkür im Sinne des „*arbitrium liberum*“ scheint daher eine Differenzierung innerhalb des Begehrungsvermögens zu ermöglichen: Entweder die Willkür wird „durch die bloße Form des Gesetzes“ (*KpV*, 5:31) bestimmt; oder ihre Bestimmung beruht „auf dem Gefühle der Annehmlichkeit

oder Unannehmlichkeit“ (*KpV*, 5:23). Dieses Verständnis der Willkür sowie der praktischen Freiheit bleibt fast unverändert bis zu Kants späterer *Metaphysik der Sitten*. Dort charakterisiert Kant den Begriff des Willens im Unterschied zu dem der Willkür dadurch, dass ein Wille eigentlich das in Beziehung „auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet[e]“ Begehrungsvermögen und deshalb „die praktische Vernunft selbst“ ist, „sofern sie die Willkür bestimmen kann“ (*MS*, 6:213). Wille und Willkür sind daher zwei nicht zu verwechselnde Momente des Begehrungsvermögens im Falle des vernünftigen und moralischen Wollens. Das Sittengesetz kennzeichnet den Willen als oberes Begehrungsvermögen, indem es allein den Bestimmungsgrund des unteren Begehrungsvermögens ausmacht.

Zudem ist eine klare Trennung zwischen dem Willensbegriff und dem Handlungsbe-
griff bei Kant unvermeidlich, da der Wille „nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht“ (*MS*, 6:226). Dies ist eigentlich nichts Neues für Kant, denn er betont innerhalb seiner Ethik von Anfang an die Innerlichkeit der Willensbestimmung im Vergleich zum physischen Vermögen des Handelnden: Würde mein guter Wille allein, „ohne Einschränkung“, für gut gehalten, so könnte mein Vermögen, einen guten Willen zu haben, weder von demjenigen Vermögen abhängen, das für die Ausführung meiner Handlungen zuständig ist, noch mit ihm identisch sein. Eine derart dargestellte Trennbarkeit zwischen Willen und Handlungsfähigkeit enthält jedoch eine nicht-triviale Unklarheit. Diese zeigt sich augenfällig im Phänomen des bloßen Wünschens. Nach Kants Differenzierung in der *MS* kann unter dem Willen nicht nur „die Willkür, aber auch der bloße Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann“ (*MS*, 6:213). Für Kant ist das Phänomen des Begehrens nicht auf diejenige Form, die in der Tat zu gewissen Handlungen führt, beschränkt. Der Unterschied zwischen Wunsch und Willkür liegt allein darin, ob das Begehrungsvermögen zur Handlung bestimmt wird. Aber wie kann sich der Wille zum Wunsch analog dazu verhalten, wie er sich zur Willkür verhält? Wie unterscheidet sich ein guter Wille von

einem bloßen „Wunsch für das Gute“ (GMS, 4:407), wenn aufgrund von unkontrollierbaren Ursachen keine dem Willen entsprechende Handlung tatsächlich ausgeführt wird, was nach Kant den unbedingten Wert dieses guten Willens nicht im Geringsten vermindern soll?

Diese Fragen verschwinden, sobald nur der „gewöhnliche“ bzw. nicht-moralische Gebrauch des Begehrungsvermögens betrachtet wird. Es liegt in diesen Fällen nahe, die Zweckkausalität als Grundzug des Begehrungsvermögens zu betrachten, jedoch auf die Weise, dass sie in eine andere Art von Kausalität übertragen wird. Dies zeigt sich am klarsten in einer Fußnote der Einleitung in die *KU*, an welcher Stelle Kant seine Definition des Begehrungsvermögens verteidigt:

„Man hat [...] die Definition des Begehrungsvermögens *als Vermögens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*, getadelt: weil bloße Wünsche doch auch Begehrungen wären, von denen sich doch jeder bescheidet, daß er durch dieselben allein ihr Objekt nicht hervorbringen könne. – Dieses aber beweiset nichts weiter, als daß es auch Begehrungen im Menschen gebe, wodurch derselbe mit sich selbst im Widerspruche steht, indem er durch seine Vorstellung allein zur Hervorbringung des Objekts hinwirkt, von der er doch keinen Erfolg erwarten kann, weil er sich bewußt ist, daß seine mechanischen Kräfte (wenn ich die nicht psychologischen so nennen soll), die durch jene Vorstellung bestimmt werden müßten, um das Objekt (mithin mittelbar) zu bewirken, entweder nicht zulänglich sind oder gar auf etwas Unmögliches gehen, [...] – Ob wir uns gleich in solchen phantastischen Begehrungen der Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen (oder gar ihrer Untauglichkeit), *Ursache* ihrer Gegenstände zu sein, bewußt sind, so ist doch die Beziehung derselben als Ursache, mithin die Vorstellung ihrer *Kausalität* in jedem *Wunsche* enthalten und vornehmlich alsdann sichtbar, wenn dieser ein Affekt, nämlich Sehnsucht ist.“ (KpV, 5:177 f. Anm.)

Das Beispiel der bloßen Wünsche stellt für Kant keine Ausnahme dar, weil zunächst

das Begehungsvermögen *per definitionem* ein *Vermögen* ist, das misslingen kann und muss, wenn die „mechanischen“ Kräfte desselben zu seinem Zweck unzulänglich sind; und wenn er sich dieser Unzulänglichkeit bewusst ist, so kann folglich keine Handlung tatsächlich ausgeführt werden, die zur Verwirklichung des abgezielten Gegenstandes führen kann. Dennoch ist ein „leeres“ Begehren ebenso auf den Gebrauch des Begehungsvermögens angewiesen, wie ein leeres Denken ohne den Gebrauch des Erkenntnisvermögens unmöglich ist. In diesem Gebrauch des Begehungsvermögens würde aber die transzendente Freiheit nicht unbedingt vorausgesetzt, da dessen wesentliches Merkmal in einer Kausalität der Vorstellungen bzw. Begriffe besteht, welche nicht ohne weiteres eine Kausalität der Freiheit ist. Das obige Zitat macht deutlich, dass es bei Kants Definition des Begehungsvermögens eigentlich darum geht, eine mentale verursachende Fähigkeit des Menschen im Allgemeinen zu bezeichnen, ohne die damit zusammenhängende Frage nach der Möglichkeit dieser Fähigkeit zu beantworten.

Darüber hinaus weist Kant darauf hin, dass sich die Kausalkraft der Vorstellung innerhalb einer mentalen Verursachung nicht erst in den eventuell ausgeführten Handlungen, sondern schon im Begehren selbst zeigt, sodass auch ein bloßer Wunsch die kausale Beziehung auf die relevante Vorstellung innehat: Beispielsweise wird der „Affekt“ der Sehnsucht als psychologische Wirkung eines anderen mentalen Zustands betrachtet. Daraus kann die Folgerung gezogen werden, dass die Intentionalität des praktischen Subjekts im Falle des *gewöhnlichen Gebrauches* seines Begehungsvermögens naturalisiert werden kann, indem die Zweckkausalität des begehrenden Subjekts auf Naturkausalität reduziert wird, welche die Kausalbeziehung zwischen mentalen Zuständen (im Falle der leeren Wünsche) oder zwischen mentalen und physischen Zuständen (im Falle der Handlung) nach gewissen empirischen Regeln bestimmt. Es kann dann keinen wesentlichen Unterschied geben zwischen einem leeren Begehren und einem Handlungen verursachenden Begehren, da die kausale Beziehung zwischen Vorstellung und Begehren immer eine natürliche ist.

Es ist daher nachvollziehbar, dass in Kants Definition des Zwecks immer die Kausa-

lität der Zweckvorstellung, aber kaum das dieser Vorstellung zugrundeliegende Begehungsvermögen zum Ausdruck kommt, da es in seinem gewöhnlichen bzw. empirischen Gebrauch immer möglich ist, die Zweckkausalität ohne Rekurs auf ein autonomes bzw. selbstbestimmendes Subjekt zu verstehen. In diesem Fall kann Kants Begriff der „Willensbestimmung“, der in der *KpV* eine wichtige Rolle spielt, eigentlich nur die Bestimmung der Willkür durch empirische Gesetze bedeuten. Der Begriff des Willens ist in diesem Kontext daher entweder vollständig sinnlos oder mit demjenigen der Willkür identisch; in diesem Fall entstehen auch keine Schwierigkeiten in Bezug auf Wünsche. Wenn zuzugestehen ist, dass Wunsch und Willkür auf ein- und derselben Ebene liegen, da sie sich in empirisch zugänglichen Tatsachen – Begehren im Sinne von psychischen Phänomenen oder Handlungen im Sinne von raumzeitlichen Geschehnissen – zeigen, könnte man ganz im Sinne der gegenwärtigen philosophischen Handlungstheorie eine kantische kausalistische Handlungstheorie entwickeln.¹⁴

Zwar bestreitet Kant nicht, dass Zweckvorstellungen, als rationale Gründe der Handlungen fungierend, im empirischen Gebrauch unseres Begehungsvermögens als Ursache der Handlung verstanden werden können. Dasjenige, was Kant mit dem Begriff des Willens bezeichnen möchte, muss jedoch auf einer ganz anderen Ebene liegen. Denn der Wille ist keine zeitlich vorhergehende Ursache eines mentalen Zustandes, die selbst auch ein mentaler Zustand wäre und wiederum eine andere Naturursache haben müsste. Für Kant ist es daher kaum vermeidbar, den Willen mit der reinen praktischen Vernunft

¹⁴ Die Debatte in der zeitgenössischen philosophischen Handlungstheorie lässt sich als eine Teildebatte innerhalb einer der Reichweite nach viel größeren Naturalismus-Debatte in der Philosophie des Geistes betrachten, da hier entschieden werden soll, ob das teleologische Selbstverständnis der Akteure als irreführende Beschreibung kausal erklärbarer Ereignisse gänzlich beseitigt werden kann, oder ob es als eine unpräzise kausale Aussage über das Naturphänomen der Zielgerichtetheit zu betrachten ist, wobei diese mit der physikalischen Kausalerklärung im Prinzip übereinstimmt und durch letztere ersetzt werden kann. Vgl. Dancy/Sandis (Hg.) 2005. Donald Davidsons kausalistische Handlungstheorie stellt den Ausgangspunkt für die meisten zeitgenössischen Diskussionen im englischen Sprachraum dar. Die kausalistische Theorie der Handlung argumentiert im Allgemeinen dafür, dass eine jede Rationalisierung von Handlungen eine kausale Erklärung durch Gründe bedeutet. Vgl. Davidson 1963.

gleichzusetzen, da sich der Wille anstatt durch eine empirisch zugängliche Wirkung eher durch eine übersinnliche bzw. intelligible Ursache als „oberes“ Begehrungsvermögen beweisen soll. In einer sogenannten reinen Willensbestimmung würde dann die Vorstellung des Sittengesetzes als Ursache des Begehrens fungieren.

Die gemeinsame Struktur der zwei unterschiedlichen Gebräuche des Begehrungsvermögens wäre dann folgendermaßen zu verstehen: Das Begehrungsvermögen ist immer kausal determiniert durch Ursachen, die entweder mit einem sich vorstellenden mentalen Zustand oder mit dem Sittengesetz, das nicht auf einen anderen psychischen Zustand zu reduzieren ist, identifiziert werden; sowohl der Wunsch nach dem Guten als auch die Willkür zu einer moralischen Handlung können natürlich unter dem Willen enthalten sein, weil sie von ihm verursacht werden müssen, um als gut bezeichnet zu werden. – Wäre dies tatsächlich Kants Theorie über das Begehrungsvermögen des Menschen, so müsste geschlossen werden, dass in Kants Ethik kein Platz für die Teleologie wäre, weil die Erklärung für den Gebrauchs des menschlichen Begehrungsvermögens keiner besonderen Zweckkausalität bedürfte. Der Unterschied zwischen dem unteren und dem oberen Begehrungsvermögen würde lediglich darin liegen, ob es jeweils von der Naturkausalität oder einer Kausalität der Freiheit kausal determiniert wird.

Bezieht man andere wichtige Momente mit ein, durch welche sich die Sittlichkeit als eigentümliches Phänomen des menschlichen Bewusstseins kennzeichnen lässt, so würde die oben referierte These der kausalen Determiniertheit des Begehrungsvermögens sofort in Verdacht geraten, eine allzu vereinfachte Deutung des Phänomens bereitzustellen. In den folgenden Paragraphen dieses Kapitels wird schrittweise dargestellt werden, dass die Struktur der sittlichen Intentionalität, in der die Eigentümlichkeit des sittlichen Phänomens besteht, durch keine kausalistische Theorie über das Begehrungsvermögen des Menschen erklärt werden kann.

§ 2. *Das evaluative Moment der Sittlichkeit*

Wie schon diskutiert worden ist, ist die Zweckkausalität dem Selbstverständnis des Handelnden nicht fremd; jedoch bleibt ihre Bedeutung für die kausale Erklärung der menschlichen Handlungen unbestimmt. Besteht die Frage nach der Möglichkeit des menschlichen Begehrungsvermögens in nichts anderem als in einer theoretischen Frage nach einer besonderen Form der Ursächlichkeit, so muss sich die Zweckkausalität irgendwie in eine Naturkausalität übersetzen lassen. Kants Charakterisierung des unteren Begehrungsvermögens ist mit einer naturalistischen Handlungstheorie vereinbar. Will man nun auf ähnliche Weise auch eine kausal-objektivistische Deutung von Kants Ethik entwickeln, so begegnet man sofort einer besonderen Schwierigkeit: Eine solche Deutung lässt das evaluative bzw. beurteilende Moment in der Bestimmung des Begehrungsvermögens völlig außer Acht, das *prima facie* für seinen Gebrauch essentiell ist. Als Resultat daraus erscheint, dass der Begriff des Guten für eine streng kausal determinierte Willensbestimmung, sei sie empirisch oder rein, von sekundärer Bedeutung ist. Kants Vorgehensweise in der zweiten Kritik bestärkt diesen Eindruck: Erst nachdem er das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft im ersten Hauptstück der Analytik der reinen praktischen Vernunft vorgeführt hat, beschäftigt er sich in den folgenden zwei Hauptstücken mit zwei anderen Themen: dem Gegenstand und der Triebfeder der reinen praktischen Vernunft.

Der Sache nach betrifft der sogenannte „Gegenstand der reinen praktischen Vernunft“ das Problem des Guten und Bösen. Kant hebt ja ausdrücklich hervor, „daß nämlich der Begriffe des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem es dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse“ (*KpV*, 5:62 f.). Wenn das Gute bloß als Gegenstand bzw. Objekt des moralischen Wollens definiert wird, so könnte es so aussehen, als wäre das Gute oder Böse nichts anderes als eine voraussichtliche Wirkung der Willensbestimmung, die entweder realisiert oder nicht

realisiert werden kann, je nachdem, ob jeweils eine bestimmte kausale Kette zwischen dem Wollen und dem Gewollten nach Naturgesetzen existiert.

Diese kausal-reduktionistische Ansicht des Guten und Bösen kann Kant allerdings nicht vorbehaltlos teilen, denn tatsächlich hat er die wertende bzw. evaluative Rolle der Vernunft für allen Gebrauch unseres Begehrungsvermögens nie aus den Augen verloren. Dies zeigt sich deutlich in seiner Beschreibung der Funktion der Vernunft im Hinblick auf die Bestimmung des Guten. Das Gute wird vom Angenehmen dadurch unterschieden, dass das Gute nach „dem Sprachgebrauche“ schon „jederzeit durch Vernunft, mit- hin durch Begriffe [...] beurteilt“ wird (*KpV*, 5:58). Wofür Kant danach eigentlich argumentieren will, ist eine weitere Unterscheidung zwischen etwas, das „unmittel- bar“ und „für sich selbst“ gut ist, und etwas, das immer „irgend wozu Gutes“ bzw. das Nützliche ist (*KpV*, 5:58 f.). Dabei vertritt Kant die starke These, dass eine jede Beur- teilung von Nützlichkeit letztlich auf dem Gefühl der praktischen Lust beruht. D.h., egal was genau im Einzelfall als Gegenstand des Wollens fungiert, es muss sich in je- dem Fall um ein Mittel zum Angenehmen handeln. Um die Zweckdienlichkeit eines Mittels zu erkennen, muss zuvor die Erfahrung gemacht worden sein, dass dieses Mittel (auch wenn weitere Mittel dazu ebenso erforderlich wären) ein Gefühl der Lust erweckt. Die Vernunft dient in diesem Fall bloß dazu, regelmäßige Zweck-Mittel-Beziehungen zu finden und zu prüfen, indem sie die kausalen Ketten zwischen Mitteln und Gegen- ständen des Wollens empirisch festlegt, um so verschiedene Maximen der Handlung zu bilden. Die Vernunft ist innerhalb dieses Zusammenhanges jedenfalls nicht dafür zu- ständig zu entscheiden, ob das Gewollte für sich genommen gut bzw. wünschenswert ist: das Kriterium des Guten muss letztendlich in irgendeiner Empfindung von Annehm- lichkeit liegen.

Nun ist es für Kants Ethik entscheidend zu beweisen, dass allein die praktische Ver- nunft ein Kriterium zur Beurteilung des Guten abgeben kann, wenn es im Gegenteil das „unmittelbar“ Gute ist, das für unser oberes Begehrungsvermögen wesentlich ist. Aber auf welche Weise kann gewusst werden, dass es nur die „reine“ Vernunft selbst ist, die

das Kriterium der Beurteilung abgibt? Es ließe sich leicht argumentieren, dass die Vorstellung des Gesetzes lediglich ihren Ursprung in der Vernunft selbst hat. Gegenüber dieser nur scheinbar naheliegenden Rechtfertigung macht Kant einen nüchternen Einwand in einer Passage der *Analytik* der reinen praktischen Vernunft geltend:

„Man muß sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem *unteren* und dem *oberen Begehrungsvermögen* darin zu finden glauben können, ob die *Vorstellungen*, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den *Sinnen* oder dem *Verstande* ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens fragt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die *Vorstellung* dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur, wie sehr sie *vergnügt*. Wenn eine Vorstellung, sie mag immerhin im Verstande und ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkür nur dadurch bestimmen kann, daß ein Gefühl einer Lust im Subjekte voraussetzt, so ist, daß sie ein Bestimmungsgrund der Willkür sei, gänzlich von der Beschaffenheit des inneren Sinnes abhängig, daß dieser nämlich dadurch mit Annehmlichkeit affiziert werden kann. Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig. Sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatz der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Tätigkeit zur Hervorbringung des Objekts antreibt) nicht allein so fern von einerlei Art, daß es jederzeit bloß empirisch erkannt werden kann, sondern auch so fern, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äußert, affiziert, und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrund in nichts, als dem Grade, verschieden sein kann.“ (*KpV*, 5:22 f.)

Kant bestreitet, dass es keinen echten Unterschied zwischen dem oberen und dem unteren Begehrungsvermögen geben würde, wenn es nur auf eine einzige Art und Weise

bestimmt würde, unabhängig davon, welche Vorstellung jeweils als Grund der jeweiligen Begehrung fungiert: D.h., alles dasjenige, was für mich wünschenswert wäre, müsste eine Lust in mir erwecken können, aufgrund derer ich es nicht nur als wünschenswert beurteilen würde, sondern auch die Vorstellung davon als Grund meiner Handlung annehmen müsste. Als „Bestimmungsgrund“ des Begehrungsvermögens hat die praktische Lust zwei Funktionen: Einerseits muss die Lust jederzeit empirisch gefühlt bzw. erkannt werden, um als Grund der Beurteilung des Wertes eines Gegenstandes zu fungieren; andererseits „affiziert“ sie die „Lebenskraft“, so dass sie als Ursache eines Begehrens betrachtet werden kann. Für Kants Argument ist es entscheidend, dass die praktische Lust dem Subjekt immer nur empirisch und gefühlsmäßig bewusst werden kann. Wenn die reine Vernunft das Begehrungsvermögen dadurch bestimmen könnte, dass sie vermitteltst der Vorstellung des Gesetzes ein Gefühl der Lust in uns verursachen würde, so würde sie hinsichtlich ihrer kausal determinierenden Funktion allen natürlichen Ursachen ganz gleichen. Kurzum: Die Eigentümlichkeit des Gebrauchs unseres oberen Begehrungsvermögens käme nicht zum Vorschein, wenn die bestimmende Kraft der reinen Vernunft ebenso auf ein Lustgefühl angewiesen wäre.

Offensichtlich ist es aber Kants Absicht, diejenige Art und Weise, in welcher die reine Vernunft allein den Bestimmungsgrund unseres Begehrungsvermögens abgeben kann, in Abgrenzung zum empirisch bedingten Gebrauch desselben konkreter zu bestimmen. Die Auseinandersetzung mit dem Problem der Triebfedern der reinen praktischen Vernunft ist gerade zu diesem Zweck erforderlich. Unter einer „Triebfeder“ versteht Kant den „subjektive[n] Bestimmungsgrund des Willens“ (*KpV*, 5:72). Kant macht hier geltend, dass Moralität nicht garantiert werden kann, wenn die Willensbestimmung nur „vermitteltst eines Gefühls“ geschieht; vielmehr muss das moralische Gesetz „unmittelbar den Willen bestimme[n]“ (*KpV*, 5:71). Was Kant jedoch unter diesem „subjektiven“ Grund versteht, ist jedoch in einer anderen Hinsicht gleichzeitig „objektiv“, et *vice versa*:

„Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objektiv und unmittelbar den Willen im Urteile der Vernunft; Freiheit, deren Kausalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetztes einschränkt. Diese Einschränkung tut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze a priori erkannt werden kann.“ (*KpV*, 5:78)

Dabei beschreibt das Attribut „objektiv“ das Urteil der Vernunft, oder genauer, deren Beurteilung in Hinsicht von Gut und Böse. Daher bezeichnet der subjektive Bestimmungsgrund eine zwar subjektiv erfahrene, jedoch objektiv bestimmte „Wirkung aufs Gefühl“ im Subjekt. Eine ähnliche Unterscheidung findet sich im zweiten Abschnitt der *GMS*, an welcher Stelle Kant auch den subjektiven Grund des Begehrens als Triebfeder nennt: Während einerseits im Fall der Sittlichkeit das Begehungsvermögen durch einen objektiven bzw. „für jedes vernünftige Wesen gelten[den]“ Grund bestimmt wird, liegt andererseits jedem Fall des Begehrens eine Triebfeder zugrunde (*GMS*, 4:427). Die Objektiv/Subjektiv-Unterscheidung betrifft hier also bloß *einen* bestimmten Aspekt der Willensbestimmung, nämlich den beurteilenden Akt der Vernunft: Die Triebfeder dient als *explanans* der kausalen Wirkung der das Begehungsvermögen bestimmenden Ursache, die entweder subjektiv (d.h. nur für ein raumzeitlich bestimmtes empirisches Subjekt, wie im Falle der Neigung) oder objektiv (d.h. für jedes vernünftige Subjekt, wie im Falle der Sittlichkeit) als gut bzw. wünschenswert beurteilt wird. Dabei geht es aber implizit um eine ganz andere „Objektiv/Subjektiv-Unterscheidung“ bezüglich des Grundes der Willensbestimmung: Dasjenige, was Kant als Grund einer wirklich ausgeführten Willensbestimmung angibt, muss zugleich subjektiv als wünschenswert anerkannt werden und objektiv kausal beeinflussend sein.

Diese Gleichzeitigkeit ist für Kants Ethik von zentraler Bedeutung. Wie Dieter Henrich deutlich aufzeigt, behauptet Kants These der Autonomie der Vernunft eigentlich

dies, dass die Vernunft allein zugleich *principium diiudicationis bonitatis* und *principium executionis bonitatis* abgeben kann.¹⁵ Die moralische Triebfeder stellt deswegen ein schwer aufzulösendes Problem dar, weil diese zwei Bedeutungen der Vernunft als Bestimmungsgrund des Willens schwer vereinheitlicht werden können, ohne dass die eine die andere sinnlos oder überflüssig macht. Bei der empirisch bedingten Bestimmung des Begehrungsvermögens scheint ein kausales Erklärungsmodell allein überzeugend zu sein, was dazu verleiten kann, das Begehrungsvermögen des Menschen insgesamt durch dieses Modell zu erklären und dabei diese Bedeutung der praktischen Vernunft akzentuiert, was jedoch der anderen nicht gerecht wird. Kants grundlegende Beobachtung, dass die menschliche Vernunft „nicht, schon vermögen seiner Natur, dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist“ und man ihr gerade aus diesem Grund eine besondere Triebfeder beilegen muss (*KpV*, 5:72), liefert einen wichtigen Beleg für die Unzulänglichkeit der objektivistischen Deutung seiner Ethik. Denn die Freiheit, welche „den Schlußstein“ (*KpV*, 5:3) von Kants Vernunftkritik ausmachen soll, erweist sich nur dann als eine echte „praktische“ Freiheit, wenn durch sie ein ganz anderer Zusammenhang als der theoretische ermöglicht werden kann.¹⁶

§ 3. Freiheit und ratio essendi des Sittengesetzes

Ausgehend von einer kausal-objektivistischen Deutung stellt sich naturgemäß die Frage, ob die moralische Willensbestimmung durch eine andere Notwendigkeit als durch die Naturnotwendigkeit ebenso kausal determiniert werden kann, welche ihrerseits vermittelt der Idee der transzendentalen Freiheit denkbar ist; und eben darauf scheint sich die

¹⁵ Vgl.: Henrich 1982, S. 11ff.

¹⁶ Vgl. Hutter 2003, S. 135-139.

Problematik der Freiheit zu beziehen. Notorisch besteht ein zirkuläres Begründungsverhältnis zwischen Freiheit und dem moralischen Gesetz bei Kant.¹⁷ In der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* schreibt Kant demjenigen Willen die transzendente Freiheit zu, „dem die gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann“ (*KpV*, 5:29), da sein Bestimmungsgrund bzw. die Vorstellung dieser Form selbst nicht zur Erscheinung gehört und ihn folglich nach einer anderen Kausalität als der Naturkausalität bestimmen können soll. Dieser auf den ersten Blick allzu simple Beweis der Freiheit des Willens scheint sich zunächst lediglich auf eine negative Bedeutung der Freiheit zu beziehen. Da es für Kant jedoch unmöglich ist, auf Grundlage der transzendentalen Idee der Freiheit die Wirklichkeit des Sittengesetzes zu beweisen, liegt es nahe, dass er umgekehrt das moralische Gesetz als Faktum der Vernunft benennt und das letztere als *ratio cognoscendi* der Freiheit betrachtet. Es scheint gerade so, als ob es für Kant allein darauf ankäme, zu zeigen, dass ein praktisches Gesetz der reinen Vernunft gegeben ist, ganz gleich, was den Inhalt dieses Gesetzes ausmacht.

Bei genauerer Betrachtung erweist sich allerdings der thematische Zusammenhang zwischen Freiheit und Sittlichkeit als viel komplizierter. Tatsächlich versucht Kant mit großer Mühe in der *Analytik* der *KpV* zu beweisen, dass das gesuchte Gesetz, sofern es den Grund einer freien Willensbestimmung abgeben kann, keinen beliebigen Inhalt haben kann, und dass es vielmehr nur die sogenannte gesetzgebende Form der Maxime zum Inhalt haben muss, um praktisch möglich zu sein. Die argumentative Funktion der transzendentalen Freiheit für die Ableitung des „Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft“ bleibt allerdings vage: Die Annahme der Willensfreiheit schließt zwar alle empirischen Gründe der Willensbestimmung aus, was jedoch nicht notwendigerweise impliziert, dass nur die gesetzgebende Form der Maxime der Bestimmungsgrund eines freien Willens sein kann.

Die Festlegung des Inhalts des moralischen Grundgesetzes bedarf einer anderen Begründung, welche in den Paragraphen §1-4 der *Analytik* der *KpV* enthalten sein muss,

¹⁷ Zur Deutung dieser Reziprozitätsthese vgl.: Allison 1986, S. 393-425.

denn sonst wäre seine spätere Ableitung in §7 unbegründet und unnachvollziehbar. Kants Argument basiert auf einem bestimmten Konzept des „praktischen Gesetzes“: Ein praktisches Gesetz unterscheidet sich von einer bloßen Maxime dadurch, dass es ein Wollen ausdrückt, das für jedes vernünftige Wesen gültig ist, oder, anders formuliert, dass etwas durch es als für jedes vernünftige Wesen notwendig wünschenswert bzw. gut beurteilt wird. Zwar unterscheidet Kant praktische Maximen immer von objektiven praktischen Gesetzen;¹⁸ jedoch kann ein praktisches Gesetz genauso praktisch wirksam werden wie eine Maxime; und zwar in dem Sinne, dass es zugleich den subjektiven Grund einer Willensbestimmung abgeben kann. Ein praktisches Gesetz kann nur dann das Begehrungsvermögen *in concreto* bestimmen, wenn zugleich eine Maxime nicht fehlt. M. a. W.: Das fragliche praktische Prinzip gilt nur dann als *principium executionis bonitatis*, wenn es zugleich als Maxime dienen kann. Und dies zeigt sich auch klar und deutlich in Kants späterer Unterscheidung zwischen Wille und Willkür in der *MS*: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maxime.“(*MS*, 6:226) Es ist also ein fast analytischer Satz: Ein praktisches Gesetz haben bedeutet eine Maxime von bestimmter Form bilden,¹⁹ nämlich der Form eines allgemein gültigen Gesetzes.

Dasjenige, was unter ein praktisches Gesetz fallen soll, ist das Wollen. Wie Kant zeigen möchte, ist es nicht nur so, dass ein praktisches Gesetz ein gesetzmäßiges Wollen ausdrückt, sondern darüber hinaus auch, dass die Gesetzmäßigkeit des Wollens selbst der notwendige Gegenstand des menschlichen Willens sein kann. In einer Maxime, die lediglich verlangt, die gesetzgebende Form für jede Maxime zu bilden, lässt sich ihre eigene gesetzgebende Form nicht von ihrem Inhalt unterscheiden; die allgemeine Gesetzlichkeit des Wollens allein macht nun den Inhalt desselben aus.²⁰ Ob diese eigen-

¹⁸ Vgl. *GMS*, 4:400 Anm.; *KpV*, 5:19

¹⁹ Henrich argumentiert überzeugend, dass Kants kategorischer Imperativ keineswegs als Auswahlprinzip der vorhandenen Maximen dient. Vgl: Henrich 1982, S. 21ff.

²⁰ Hegel glaubt, dass Kants formalistischer Ansatz sich selbst widersprechen muss: „[...] aber das Wesen des reinen Willens und der reinen praktischen Vernunft ist, daß von allem

tümliche Maxime selbst ein praktisches Gesetz sein kann, kann durch keine andere formale Bedingung der Gesetzmäßigkeit der Maxime begründet werden, denn sonst würde unvermeidlich ein infinites Regress entstehen. Die Allgemeingültigkeit, die das im moralischen Grundgesetz ausgedrückte Wollen haben soll, ist folglich nur dann verständlich, wenn es ohne Rekurs auf eine andere Bedingung bzw. „an sich“ wünschenswert und deshalb für jedermann gültig ist. Kurzum: das moralische Grundgesetz ist nur dann ein *praktisches Gesetz*, wenn die allgemeine praktische Gesetzmäßigkeit von jedem Subjekt als unbedingt gut beurteilt werden muss.

Soweit ist noch kein Grund erkennbar, welcher die Einführung der transzendentalen Freiheit erfordert, um den Inhalt des moralischen Grundgesetzes zu verstehen. Vielmehr scheint dessen Gesetzmäßigkeit davon abzuhängen, ob die formale Gesetzmäßigkeit des Wollens einen inhärenten Wert hat. Es wäre dann zwingend notwendig, den Begriff des Guten oder des Wertes zu verwenden, um die Frage beantworten zu können, warum ich jederzeit nur nach denjenigen Maximen handeln soll, welche der gesetzgebenden Form entsprechen. Nun weigert sich Kant, jedenfalls in der *KpV*, das Problem des Guten vor der Ableitung des Sittengesetzes zu thematisieren, und zwar aus gutem Grund. Das Gute, welches im formalen und praktischen Grundgesetz ausgedrückt werden soll,

Inhalt abstrahiert sei; und also ist es an sich widersprechend, eine Sittengesetzgebung, da sie einen Inhalt haben müßte, bei dieser absoluten praktischen Vernunft zu suchen, da ihr Wesen darin besteht, keinen Inhalt zu haben.“ (Hegel, WW, Bd. 2, S. 461) Es ist jedoch gerade Kants Absicht, die von aller Materie abstrahierte Form der Gesetzmäßigkeit als „Inhalt“ der reinen und moralischen Intention aufzuzeigen. Kants Begriff der Sittlichkeit ist zwar formalistisch, aber nicht dem Inhalt nach leer. Das Problem besteht vielmehr darin, ob diese formalistische Bestimmung des moralischen Guten die eigentliche moralische Intention betrifft. Viel berechtigter ist Schopenhauers Vorwurf, nach welchem der Inhalt des Gesetzes bei Kant „nichts übrig [lässt], als dessen eigene Form“ bleibt (A. Schopenhauer 2007, S.39). Dennoch kritisiert Schopenhauer ebenso Kants Formalismus: Seiner Auffassung nach besteht ein wesentlicher Fehler von Kants Ethik im Mangel an realem Gehalt bzw. an Realität und, damit verbunden, an möglicher Wirksamkeit. Eine mögliche Verteidigung von Kants Formalismus könnte darin liegen, den Fokus auf die formale Gesetzmäßigkeit als Intention zu legen, was wiederum auf das unbedingte Seinsollen bzw. das unbedingte Gute verweisen würde, dessen Inhalt aber aus anderen Gründen philosophisch schwer anschaulich zu machen ist.

kann nicht, um mit Kant zu sprechen, ein Gutes „zu etwas“, sondern nur ein an sich und für sich Gutes sein, da, nachdem jegliche materialen Zwecke als Bestimmungsgrund des Willens ausgeschlossen worden sind, kein Zweck übrig bleibt, den die formale Gesetzmäßigkeit der Maxime wiederum bedienen und aus diesem Grund gut genannt werden könnte. Die Eigentümlichkeit des Guten der formalen Gesetzlichkeit des Willens besteht gerade darin, dass es sich durch keine gewöhnliche Zweck-Mittel-Beziehung begründen lässt: Es muss als „Zweck an sich selbst“ betrachtet werden.

Diese Eigentümlichkeit zeigt sich auch augenfällig in der Sonderstellung des kategorischen Imperativs, welcher Kants Meinung nach die einzige Form der praktischen Gesetze ist. Ein Imperativ ist nur dann kategorisch, wenn er ein unbedingtes Sollen ausdrückt, d.h. besagt, dass eine Handlung auf jeden Fall ausgeführt werden soll. Das Bewusstsein vom unbedingten Sein-sollen einer Handlung enthält aber zugleich die Zustimmung zum unbedingten Guten derselben.²¹ Die Antwort auf die Frage „Warum willst du dies tun?“ kann nicht anders lauten als: „Weil ich dies tun soll.“ Jede zusätzliche Begründung des Werts der Handlung durch andere Gründe als diejenigen der Handlung selbst macht den Imperativ hypothetisch. Das unbedingte Sein-sollen der Handlung und die Zustimmung zu ihm müssen zugleich durch ein und denselben kategorischen Imperativ ausgedrückt werden. Die Antwort auf die Frage „Warum sollst du dies unbedingt tun?“ muss also schon in dem Bewusstsein des Sollens selbst enthalten sein. Es könnte so ein Zirkelbeweis zwischen dem unbedingten Guten und dem unbedingten Sollen entstehen: Das Gute wäre dann die *ratio essendi* des Sollens, insofern als das Gesollte bloß wegen seines eigenen unbedingten Guten existieren soll; das Sollen wäre umgekehrt die *ratio cognoscendi* des Guten, insofern als das Bewusstsein des unbedingten Sollens zugleich das Wollen vom unbedingten Guten enthält. Ist es unmöglich, wie Kant es formuliert, dass „unsere Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen“ von der Freiheit anhebt (*KpV*, 5:29), so ist es aus einem ähnlichen Grund auch unmöglich, vom unbedingten Guten ausgehend das Sittengesetz abzuleiten.

²¹ Die direkte Zustimmung zur moralischen Aufforderung ist nach Henrichs Interpretation ein integrales Moment der sittlichen Einsicht. Vgl.: Henrich 1973, S. 228ff.

Warum hebt Kant in der *KpV* lediglich das wechselseitige Verhältnis zwischen Freiheit und Sittengesetz hervor, wenn sich die Sittlichkeit auch von Natur aus auf das Gute beziehen müsste? Es könnte hier die Vermutung naheliegen, dass dieser Umstand eine Entwicklung in Kants moralischer Philosophie andeuten könnte. Denn in der *GMS* beginnt er gerade mit der Festlegung, dass nur ein guter Wille „ohne Einschränkung für gut“ gehalten werden kann (*GMS*, 4:393). Im zweiten Abschnitt der *GMS*, in welchem die verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs den Hauptteil ausmachen, erläutert Kant ohne Zögern den Inhalt desselben durch den Wert- und Zweckbegriff. Allerdings ist es schwer, daraus direkt auf eine Änderung der Meinung Kants zu schließen, da keine konkrete Formulierung des Sittengesetzes direkt aus Kants Festlegung des guten Willens als des einzigen uneingeschränkten Guten resultiert. Noch wichtiger ist es, daran zu erinnern, dass er sich in der *KpV* auch nicht prinzipiell weigert, das Gute und Böse im Sinne notwendiger Objekte der reinen praktischen Vernunft zu thematisieren. Dass der Mensch Zweck an sich selbst ist, kommt auch in Kants Lehre über die moralische Triebfeder zum Ausdruck. Zumindest die These, dass das Sittengesetz die *ratio cognoscendi* des Guten ist, könnte mit dem Gedankengang der *KpV* übereinstimmen.

Fragwürdig ist vielmehr, was eigentlich die *ratio essendi* des Sittengesetzes ausmacht: Die transzendente Freiheit ist Kants Meinung nach die *ratio essendi* des Sittengesetzes, weil dieses ohne jene „in uns gar *nicht anzutreffen*“ wäre (*KpV*, 5:4 Anm.). Daraus folgt nicht, dass die Erklärung derjenigen Tatsache, dass sich ein Mensch das moralische Gesetz vorstellt, den Begriff der transzendentalen Freiheit involvieren muss, denn sonst wäre die Vorstellung der Naturgesetze ohne transzendente Freiheit ebenso nicht in uns anzutreffen. Die dem sittlichen Phänomen innewohnende Freiheit soll vielmehr erklären, dass die Vorstellung vom Sittengesetz, im Unterschied zu derjenigen von Naturgesetzen, einen direkten Einfluss auf das menschliche Begehrungsvermögen hat, der ohne eine Kausalität aus Freiheit unverständlich wäre. Es kommt nun darauf an, diesen Einfluss genau und möglichst konkret zu beschreiben.

§ 4. Autonomie und Anerkennung

Dasjenige, welches beeinflusst wird, steht immer in einer passiven Beziehung zum Beeinflussenden. Der passive Aspekt der Sittlichkeit wird in Kants Ethik dadurch auf den Begriff gebracht, dass Kant das Gefühl der Achtung mit der moralischen Treibfeder identifiziert. Die Freiheit im negativen Sinne, nämlich die Freiheit von aller sinnlichen Neigung, betrifft noch keine positive Kausalkraft des Sittengesetzes, welche sich in einer Kausalbeziehung zur praktischen Subjektivität zeigen soll, und gerade dieser Kausalbeziehung liegt die Idee der transzendentalen Freiheit zugrunde. Es wird aber aus diesem Zusammenhang schon deutlich, dass die transzendente Freiheit nicht dafür zuständig ist, dass der Mensch das Sittengesetz als unbedingt verbindlich ansehen und das jeweils Gebotene als ein unbedingtes Sein-sollen beurteilen kann. Denn im urteilenden Akt liegt gerade das aktive Moment des moralischen Bewusstseins, wobei diese Aktivität nur dann möglich ist, wenn das urteilende Subjekt weder mit dem bestimmenden Gesetz noch mit seiner Wirkung identisch ist. Die Freiheit des Subjekts, einen Sachverhalt im Sinne eines unbedingten Sein-sollens zu beurteilen, muss sich daher von derjenigen Freiheit unterscheiden, die für die kausale Erklärung eines moralischen Gefühls erforderlich ist.

Allerdings wird keine der beiden Bedeutungen der Freiheit ausdrücklich in Kants Erläuterung in §§ 5 und 6 der *KpV* erwähnt. Erst in § 8 stellt Kant einen Begriff der Autonomie auf, mit welchem er nicht nur die negative Freiheit im Sinne einer Unabhängigkeit von jeglichem natürlichen und materialen Bestimmungsgrund des Willens, sondern auch „Freiheit im *positiven* Verstande“ meint (*KpV*, 5:33). Dieser Autonomiebegriff lässt sich aber ebenso wenig auf den Begriff der transzendentalen Freiheit reduzieren. Denn Autonomie im Sinne von Selbstgesetzgebung setzt ein Selbstverhältnis voraus, das nicht mehr verständlich zu machen wäre, wenn das mit dem Subjekt nicht identische Sittengesetz allein für das gewirkte Gefühl der Achtung kausal zuständig wäre. Das Subjekt muss sich daher positiv auf das Sittengesetz beziehen können, um

sich selbst *durch* das Gesetz zu bestimmen, anstatt bloß *vom* Gesetz bestimmt zu werden. Im moralischen Bewusstsein kann das Subjekt dennoch nicht im passiven und sinnlichen Moment des moralischen Gefühls seine positive Freiheit erfahren,²² welcher Umstand jedoch nicht unbedingt ein Defizit von Kants Ethik darstellen muss, da es gerade Kants Verneinung der Erfahrbarkeit der Freiheit ist, welche seine Lehre vom Faktum der Vernunft sinnvoll und notwendig machen kann.

Es ist jedenfalls nicht zu leugnen, dass die Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung bzw. Selbstgesetzgebung nur dann für das Verstehen der Wirklichkeit des Sittengesetzes unabdingbar ist, wenn sich das Subjekt nicht nur seines Potentials, von einem Gesetz bestimmt zu werden, sondern auch seines Vermögens, eine Regel als eigenes Gesetz anzuerkennen und sich ihm zustimmend zu unterwerfen, in der sittlichen Erfahrung bewusst ist. Dieser mit der Autonomie äquivalente Freiheitsbegriff bestimmt dennoch nicht den Inhalt des Gesetzes der Autonomie. Auf Basis des Autonomiebegriffs allein ist nämlich noch nicht klar zu ersehen, aus welchem Grund das autonome Subjekt ein Gesetz als sein eigenes anerkennt. Der anerkennende Akt ist zwar positiv, jedoch kann er nicht ein beliebiges Gesetz willkürlich anerkennen. Dieser Zusammenhang lässt sich durch folgende drei Thesen erläutern: i) Die „eigene“ Gesetzgebung des moralischen Subjekts ist keine Herstellung der Gesetze aus dem Nichts; ii) die Anerkennung des Sittengesetzes ist keine optionale Wahl zwischen vorhandenen Gesetzen; iii) das Sittengesetz selbst ist der alleinige Grund, aus dem das autonome Subjekt es anerkennt.²³

²² Vgl. dazu Henrichs erhellende Analyse: Henrich 1982, S. 37ff.

²³ Vgl. dazu Henrichs Rekonstruktion der Struktur des moralischen Bewusstseins in Hinblick auf den Begriff der Achtung bei Kant: „In Achtung erkenne ich ein Gebot an, das mir nicht fremd und das mir auch nicht durch fremde Macht auferlegt ist. Ich ordne mich ihm unter, ohne dazu durch andere Gründe als die in ihm selbst gelegenen bewogen zu sein. Insofern berücksichtigt die Lehre von der Achtung den Gedanken der Autonomie. Zugleich aber unterscheidet der, der aus Achtung anerkennt, sich selbst von der anerkannten Macht. Sie ist ihm nicht fremd. Aber dennoch *tritt sie auf* und *fordert* Achtung. Ohne daß es nötig wäre, die Phänomene zu verzeichnen, kann man sagen, daß Achtung jene Struktur voraussetzt, die der spekulative Idealismus als Einheit Differenter methodisch zu entwickeln versuchte, doch so, daß in der Achtung die Einheit selbst nicht begriffen, sondern faktisch ist.“ (Henrich 1982, S.33f.)

Die Anerkennung des Sittengesetzes bedarf weder eines anderen Gesetzes, das zur Erklärung des anerkennenden Akts dienen würde, noch einer numerischen Identifizierung des anerkennenden Subjekts mit einer schöpferischen Autorin, die selbst die Quelle der Autorität des Sittengesetzes sein könnte.²⁴ Die Freiheit des moralischen Subjekts ist nicht selbst die *ratio essendi* des von ihm anerkannten Gesetzes, weil ein Gesetz anerkennen heißt, es als an sich bzw. auch bar jeglicher Anerkennung geltend und also als unbedingt anerkennenswert zu verstehen.

Daraus folgt, dass die Freiheit nur in einem bestimmten Sinne die *ratio essendi* des Sittengesetzes sein kann, und zwar als notwendige, jedoch nicht zureichende Bedingung der anerkannten Verbindlichkeit desselben. Dies lässt sich dadurch nachvollziehen, dass das Bewusstsein des moralischen Sollens als Erfahrung des Wollens des unbedingten Guten verstanden wird: Die Freiheit ist zwar der Seinsgrund des *Wollens* des Guten, aber nicht der Seinsgrund des *Guten* des Wollens. Die ontologische Implikation, welche in der moralischen Erkenntnis enthalten ist, wird in der Freiheitsproblematik sichtbar gemacht, jedoch nicht völlig geklärt. Das Rätsel besteht hier gerade darin, dass das anvisierte unbedingte Gute, das der zentrale Inhalt der moralischen Erfahrung ist, weder vom Subjekt spontan konstruiert oder hervorgebracht wird, noch ihm schlicht gegeben oder aufgezwungen ist, sondern von ihm als etwas an sich Unbedingtes anerkannt wird. Dass Kant sowohl das Sittengesetz, als auch das Bewusstsein von ihm, beide als „Faktum der Vernunft“ bezeichnet,²⁵ weist darauf hin, dass die moralische

²⁴ Robert B. Brandom bezeichnet Kants Autonomiebegriff als „radical autonomy“, indem er glaubt, dass die Autorität des Sittengesetzes bei Kant allein von unserer Anerkennung seiner Verbindlichkeit abgeleitet wird. Vgl. dazu: Brandom 1998, S. 50. Diese Interpretation muss jedoch einer nicht-trivialen Ambiguität anheimfallen: Sie kann nicht genügend erklären, in welchem Sinne der anerkennende Akt Grund der Autorität sein kann. Im Sinne eines radikalen Autonomiebegriffs könnte dieser Akt produktiv gedeutet werden, was dann implizierte, dass ein solchermaßen autonomes Subjekt im Stande wäre, das unbedingte Gute in sich selbst hervorzubringen. Dies wäre aber eine viel zu starke Interpretation von Kants Autonomiebegriff.

²⁵ Vgl. *KpV*, 5:31, 5:47; gelegentlich versteht Kant auch unter dem Faktum der Vernunft das Bestimmenkönnen der reinen praktischen Vernunft, vgl. *KpV*, 5:42.

Erfahrung zwei Momente, nämlich das anerkannte Gute und das autonome Anerkennen, in sich enthalten muss, die miteinander untrennbar verbunden sind, sodass eine einseitige Betonung nur eines der beiden Momente dem Phänomen insgesamt nicht gerecht werden kann.

Dieter Henrich wendet hier ein, dass das Faktum der Vernunft und die Achtung fürs Gesetz jeweils aufeinander als Ort der Faktizität verweisen müssen, woraus folgt, dass es für Kant kaum mehr möglich ist, die Faktizität überhaupt zu erklären.²⁶ Jedoch soll die Achtung nicht auch noch das *explanans* darstellen, wenn sie schon als integrales Moment des zu erklärenden Faktums betrachtet wird. Das eigentliche *explanans* im Sinne der *ratio essendi* des moralischen Bewusstseins im Ganzen kann also bei Kant nur die Freiheit sein. Es kommt daher darauf an, die Bedeutung dieser der Sittlichkeit zugrundeliegenden Freiheit zu klären. Das Verorten der moralischen Faktizität in der intentionalen Beziehung des moralischen Subjekts auf das unbedingte Gute hat zur Folge, dass die Kantische Ethik weder das Sein des Guten dogmatisch behaupten, noch den Sinn der praktischen Freiheit des Menschen verabsolutieren kann. Die Aufgabe der philosophischen Ethik besteht darin, die beiden Relata in Hinblick auf ihre Relation zueinander zu verstehen.

Der Ausgangspunkt der *GMS*, einen guten Willen als uneingeschränkt gut zu bezeichnen, lässt sich dann so interpretieren, dass ein menschliches Wollen nur dann unbedingte gut werden kann, wenn es allein auf das unbedingte Gute abzielt. In diesem Sinne ist die moralische Erfahrung eigentlich eine Selbsterfahrung: Dadurch, dass sich der Mensch dessen bewusst ist, dass er gut werden *soll*, weiß er, dass er gut werden *kann*:

„Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die

²⁶ Vgl.: Henrich 1982, S.38f.

Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“ (*KpV*, 5:30)

Diese berühmte kantische Behauptung verliert ihre Unverständlichkeit, wenn man bedenkt, dass es in ihr eigentlich um die Eigentümlichkeit des praktischen Urteils geht: Wenn ich eine Handlung als unbedingt sein-sollend beurteile, beurteile ich sie als unbedingt gut; wenn ich sie als unbedingt gut beurteile, beurteile ich sie als möglichen Gegenstand meines Wollens, d.h., ich *kann* sie zumindest wollen. Dass das im moralischen Bewusstsein tatsächlich erfahrene Wollen-können des unbedingten Guten gerade die Möglichkeit des Menschen, gut werden zu können beweist, ist eine zentrale Einsicht von Kants Ethik. Diese Einsicht wird jedoch leicht übersehen, sobald Kants Lehre vom Faktum der Vernunft missverstanden wird.

§ 5. *Das Faktum der Vernunft*

Kants Lehre vom Faktum der Vernunft in der *KpV* wird in der Kantforschung häufig im Zusammenhang seines anscheinenden Misserfolges der Deduktion des Sittengesetzes interpretiert. Das Sittengesetz schlichtweg als Faktum zu betrachten, anstatt es durch andere Argumente zu rechtfertigen, scheint einen Verzicht darauf darzustellen, es überhaupt zu deduzieren.²⁷ Für eine jegliche Deutung dieser Lehre kommt es schlussendlich darauf an, sowohl das eigentlich Faktische, als auch dasjenige im Phänomen der Sittlichkeit, das einer Deduktion bedarf, präziser herauszuarbeiten. Denn es ist für

²⁷ Das Kernproblem, welches die Unstimmigkeit zwischen verschiedenen Deutungen des Faktums der Vernunft hauptsächlich nach sich zieht, besteht in der Fragestellung danach, ob die Unmöglichkeit der Deduktion des Sittengesetzes eine wichtige Einsicht bezüglich des Charakters des Sittlichen überhaupt darstellt (z. B. Vgl.: Henrich 1973), oder ob sie vielmehr einen philosophisch nicht weiter aufschlussreichen Mangel von Kants Philosophie anzeigt (Vgl.: Prauss 1983, S. 66ff.).

Kants Philosophie als durchaus typisch anzusehen, dass Rechtfertigungen für vernünftige Prinzipien ohne Beziehung auf gewisse Fakten in einigen Fällen unmöglich sind: Dass es z.B. tatsächlich reine Verstandesbegriffe gibt, gehört nicht zu den Argumentationszielen der transzendentalen Deduktion der Kategorien in der *KrV*; sondern die Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit setzt vielmehr voraus, dass sie schon immer zur Verfügung stehen und gewisse Geltungsansprüche stellen, weshalb sie ihrer eigenen Deduktion bedürfen.

Die Tatsache, dass es grammatisch möglich ist, Sätze in der Form des kategorischen Imperativs zu bilden, wäre so eine Voraussetzung dafür, dass ein mit solchen Sätzen verbundener Geltungsanspruch überhaupt eingefordert werden kann. Aber nach Kants Lehre in der *KpV* ist die gesuchte Deduktion des Sittengesetzes in einem bestimmten Sinne unmöglich, ohne dass zugleich der Bedarf einer Rechtfertigung des kategorischen Imperativs illusionär wäre. Sie ist unmöglich, weil „die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen“ (*KpV*, 5:47) werden kann. „Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches“ der Sittlichkeit liegt in dem praktischen Gesetz selbst, indem es sich dadurch von den Naturgesetzen prinzipiell unterscheidet, dass es von dem unter ihm stehenden Seienden als Gesetz anerkannt werden will und erst dann als Gesetz gelten kann. Die hauptsächliche Aufgabe der §§1-8 der *KpV* besteht darin festzustellen, ob es praktische Gesetze gibt. Wenn es tatsächlich praktische Gesetze gibt, dann gibt es nicht nur eine sprachliche Form von Aussagen, die ihrer Form nach praktische Gesetze sein können, sondern dies bedeutet dann auch sofort, dass sie direkt und mit Gewissheit vom Beurteilenden als praktisches Gesetz anerkannt bzw. als für ihn verbindlich betrachtet werden. Daher besteht das Faktum, dass ein praktisches Gesetz wirklich anerkannt wird, offenkundig in mehr als der bloßen Tatsache, dass wir kategorische Imperative sprachlich zum Ausdruck bringen können.²⁸

²⁸ Bernard Williams bemerkt zu Recht, dass die Autorität eines kategorischen Imperativs nicht aus seiner bloßen kategorischen Form stammt: „The point is that the fact that an imperative is (in this sense) categorical provides no reason at all for obeying it. Nor need Kant

Dasjenige Faktum, das Kant in seiner Deduktion des Sittengesetzes auf den Begriff gebracht hat, muss deshalb eine direkte Gewissheit der Anerkennung einer Regel enthalten. Durch diese Gewissheit kann daraufhin das Für-wahrhalten dieser Regel gerechtfertigt werden.

Gibt es tatsächlich das praktische Gesetz, so fragt sich, ob es noch eine andere Rechtfertigung dafür gibt als die faktische Anerkennung. Kants Antwort darauf ist eindeutig: Er stellt in der *KpV* fest, dass es prinzipiell unmöglich ist, eine andere Rechtfertigung für das Anerkennen des Sittengesetzes zu finden. Was Kant durch diese Feststellung ausschließen will, ist die Möglichkeit, in der theoretischen Erklärung moralischer Erkenntnisse ihre Eigentümlichkeit zu verkennen. Denn eine theoretische Erklärung des Phänomens der Sittlichkeit muss sich am praktischen sittlichen Selbstverständnis des Menschen orientieren. Kants Ethik betont aus diesem Grund auch den Hang des Menschen, „wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge, in Zweifel zu ziehen“ (*GMS*, 4:405). Dieser Hang entspricht zwar zunächst einer theoretischen Selbstinterpretation, er impliziert jedoch eine praktische Entscheidung: Ob der jeweilige Mensch sich selbst theoretisch oder moralisch-praktisch verstehen *will*, ist jedenfalls eine Sache der Praxis in einem zunächst undifferenzierten Sinne.

Dementsprechend unterscheidet Kant in aller Deutlichkeit zwei Bedeutungen des Praktischen in der *KU*, und erinnert daran, dass das Technisch-Praktische herkömmlicherweise wesentlich nach Naturbegriffen verstanden wird. Wird die Grunddifferenz zwischen dem Technisch-Praktischen und dem Moralisch-Praktischen übersehen, so könnte das dazu führen, dass versucht wird, alles Praktische bloß nach Naturbegriffen zu erklären. Eine solche Theoretisierung des Praktischen widerspricht nicht der Möglichkeit, dass der „theoretische Mensch eine Stellung zur Welt seines Erkennens, zur

think it does: the authority of the Categorical Imperative is supposed (mysteriously enough) to derive not just from its being (in this sense) categorical, but from its being categorical and self-addressed by the agent as a rational being.“ (Williams 1981, S. 20 Anm.)

Natur eingenommen“²⁹ haben kann. Es wäre dann auch denkbar, dass es eine andere Form der Stellungnahme gibt, die *im Gegensatz zur* theoretischen Stellungnahme praktisch genannt werden kann. Eine solche Möglichkeit kann aber nicht selbst *theoretisch* bewiesen werden, denn die theoretische Stellungnahme kennzeichnet sich eben dadurch als theoretisch, dass sie alles theoretisieren will und nichts für nicht-theoretisierbar hält. Die Möglichkeit, dass sich ein jeweils Stellungnehmender seiner eigenen praktischen Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten bewusst werden kann, äußert sich schließlich darin, dass er seine Fähigkeit zu dieser andersgearteten, nicht-theoretischen Form der Stellungnahme tatsächlich erfahren kann. Diese Erfahrung kann im Prinzip nicht mehr innerhalb der theoretischen Perspektive gerechtfertigt oder widerlegt werden.

Problematisch bleibt aber, wie diese Möglichkeit, selbst wenn sie offenkundig nicht „nach Naturbegriffen“ erklärt wird, tatsächlich erfahrbar wird. Bei Kants Lehre des Faktums der Vernunft geht es folglich darum, das Phänomen der Sittlichkeit als unverkennbare Selbsterfahrung eines anderen, nicht-theoretischen Stellungnehmen-Könnens darzustellen. Hieraus wird erklärbar, warum Kant gerade in der Deduktion des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft die Unmöglichkeit der Deduktion desselben behauptet: Wenn die Eigentümlichkeit eines echten praktischen Gesetzes in der Durchführung einer Analytik schon herausgestellt worden ist, dann muss die Unmöglichkeit einer theoretischen Deduktion sofort ersichtlich werden, sodass die einzige Aufgabe der Deduktion bzw. der Rechtfertigung des Gesetzes nur darin besteht, den unberechtigten Anspruch einer theoretischen Erklärung prinzipiell zurückzuweisen.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass das Phänomen der Sittlichkeit als eine naturalisierbare, gegenständliche Wirklichkeit angesehen werden muss. Das moralische Bewusstsein ist ein bewusstes Wollen des unbedingten Seinsollens, indem ein vorgestelltes Gesetz als Gesetz anerkannt und es als unbedingt verbindlich angesehen wird. Die These, dass der Mensch eine andere Art der Gesetzlichkeit *will*, muss von derjenigen

²⁹ Vgl.: Kaulbach 1990, S.117. Zur Analyse von Kants Ausführungen über das Standpunktnehmen in der *GMS* vgl. auch: Hutter 2003, S. 131-133.

These unterschieden werden, nach welcher dem Menschen eine bestimmte gegenständliche Wirklichkeit, die nach einer anderen Gesetzlichkeit erklärt werden muss, einfach gegeben ist. Kants Ausführungen scheinen allerdings eher auf letztere These hinzudeuten: Seine Bejahung der kausalen Wirksamkeit des Sittengesetzes, auch wenn sie immer zugleich als durch eine Kausalität der Freiheit ermöglicht gedacht werden muss, unterstützt diese These, denn die Redeweise von einer Kausalität des Gesetzes impliziert gewissermaßen eine Vergegenständlichung desselben, da das Gesetz stets in einem kausalen und theoretischen Zusammenhang steht und folglich auch zu einer Vergegenständlichung des anerkennenden Moments der Sittlichkeit führen muss. Dementsprechend liest sich Kants Behandlung des Problems der Triebfeder der Sittlichkeit so, als ob das moralische Gefühl, das er mit der Achtung für das Gesetz identifiziert, irgendwie von dem faktisch gegebenen Gesetz kausal verursacht werden müsste. Die dieser Verursachung zugrundeliegende Freiheit müsste dann ferner als die schon aufgewiesene kosmologische Freiheit verstanden werden.

Solch eine Interpretation von Kants Lehre des Faktums der Freiheit stimmt zwar mit einigen von Kants Ausführungen überein; sie ist aber als philosophische Theorie für sich genommen problematisch. Dies zeigt sich signifikant am Problemkomplex des moralischen Selbst: Um das Phänomen der Achtung zu erklären, spricht Kant von „Erhebung“³⁰ und „Demütigung“³¹, wobei diese Begriffe zur Beschreibung verschiedener selbstbezoglicher Verhältnisse dienen sollen. Wenn das Gefühl der Achtung, wie es Kant beansprucht, ein positives sein soll, so muss es ein selbstbewirktes Gefühl sein, das nicht allein durch eine kausale Erklärung mithilfe des Begriffes der transzendentalen Freiheit verstanden werden kann, denn die bewirkende Ursache soll in diesem Fall gerade mit dem Beeinflussten in einem bestimmten Sinne identisch sein, damit sich sowohl die Demütigung des Sinnlichen als auch die Erhebung des Intelligiblen auf ein-

³⁰ Vgl. *KpV*, 5:79 ff., 5:158.

³¹ Vgl. *KpV*, 5:75, 5:77ff.

und dasselbe „Selbst“ beziehen können.³² Die Möglichkeit dieser Identität würde dann unverständlich, wenn das Sittengesetz schlicht als etwas faktisch Gegebenes verstanden und seine Gültigkeit wiederum durch seine kausale Wirksamkeit auf den von ihm unterschiedenen Gegenstand bewiesen würde. Unverständlich würde dann auch die geforderte unbedingte Wertschätzung des Menschen. Denn die Achtung für das Gesetz ließe sich nicht ohne Weiteres mit einer Achtung für das Subjekt selbst bzw. mit der Selbstschätzung³³ identifizieren, da es nicht das Subjekt selbst, sondern die kausale Kraft des Sittengesetzes wäre, die das Subjekt auf eine bestimmte Weise bestimmen würde. Oder anders ausgedrückt: Das Vermögen des Subjekts, sich selbst zum Unbedingten zu erheben, wäre nichts weiter als eine bloße Rezeptivität, welche darin bestünde, das Sittengesetz vorzustellen und von ihm beeinflusst zu werden. Letzten Endes könnte so die menschliche Freiheit im Hinblick auf eine moralische Willensbestimmung gar nicht von der komparativen „Freiheit eines Bratenwenders“ (*KpV*, 5:97) unterschieden werden, weil sich so die „Kausalität der Freiheit“, die allein durch die kausale Kraft des Sittengesetzes als wirklich erfahren würde, *in formaler Hinsicht* gar nicht von der „Kausalität der Natur“ unterscheiden kann.

§ 6. *Das moralische Interesse*

Wenn der autonome Mensch weder *causa sui* noch *automaton spirituale* ist, müssen in seiner freien Willensbestimmung zwei Bedingungen zugleich erfüllt sein: 1) Der Grund

³² Vgl. dazu Henrichs Einwand, dass diese zwei Motive in Kants Theorie ohne Beziehung aufeinander bleiben (Henrich 1982, S. 37f.).

³³ In der *MS* listet Kant verschiedene Arten von „moralische[n] Beschaffenheiten“ auf, zu denen nicht nur das moralische Gefühl, sondern auch „das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung)“ (*MS*, 6:399) gehören. Hier zeigt sich eine mögliche, weitere Differenzierung des Phänomens des moralischen Gefühls, von welcher in der *KpV* keine Rede sein kann.

dafür, dass das moralisch Gute wirklich gewollt wird, soll nirgendwo anders als in dem gewollten Guten selbst liegen, was Kant eben durch den Unterschied zwischen Handeln „aus Pflicht“ und „pflichtgemäßem“ Handeln zum Ausdruck bringen will; 2) dass das moralische Gute wirklich gewollt wird, ist auf ein Vermögen des Subjekts angewiesen, das nicht wiederum durch irgendeine kausale Notwendigkeit, sei es der Natur oder der Freiheit, determiniert werden kann. Bei der ersten Bedingung geht es um die intentionale Struktur der Sittlichkeit, bei der zweiten um die Art und Weise, wie die Selbsthaftigkeit des moralischen Subjekts auf den Begriff gebracht werden kann. Im Hinblick auf die zweite Bedingung ist der erste Satz von Kants Deduktion des Sittengesetzes bemerkenswert:

„Diese Analytik tut dar, daß reine Vernunft praktisch sein, d.i. für sich, unabhängig von allem empirischen, den Willen bestimmen könne – und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt.“ (*KpV*, 5:42)

Diese „Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit“ wird von Kant dabei mit einem „Faktum“ gleichgesetzt. Die Autonomie, sofern sie im Kontext der Analytik als „eigene Gesetzgebung“ (*KpV*, 5:33) definiert wird, unterscheidet sich offensichtlich vom Sittengesetz, und zwar dadurch, dass dieser Begriff nicht vor allem die Gültigkeit eines Gesetzes, sondern das *Vermögen* der Gesetzgebung zum Ausdruck bringt. Das eigentliche Faktum des sittlichen Phänomens ist daher nicht das gegebene Gesetz, sondern der Gebrauch eines Vermögens des Subjekts, sich selbst Gesetze zu geben. Es fragt sich jedoch, was Kant genau unter diesem Vermögen versteht: Die „Gesetzgebung“ der reinen praktischen Vernunft innerhalb einer moralischen Willensbestimmung scheint darin zu liegen, dass die Vernunft „für sich“ dem Begehrungsvermögen ein Gesetz vorschreibt. Allerdings ist diese Gesetzgebung der reinen Vernunft zwar eine „eigene“ Gesetzgebung, kann jedoch nicht ohne weiteres als eine *Selbstgesetzgebung* der Vernunft bezeichnet werden, weil der sich der Gesetzgebung unterwerfende hier nicht die Vernunft selbst, sondern das Begehrungsvermögen ist, welches von einem „reinen“ Willen

streng zu unterscheiden ist.

Dieser in der *KpV* selbst nicht reflektierte Unterschied ähnelt Kants späterer Differenzierung zwischen Autonomie und Heautonomie in der *KU*: Der moralischen Autonomie entspricht immer eine Gesetzgebung in Hinblick auf die moralische Wirklichkeit, d.h. das von der Vernunft vorgegebene Gesetz gilt nicht allein dem Gebrauch der Vernunft selbst, sondern zugleich und vor allem der durch ihn konstituierten Gegenständigkeit; daher verdient nur die reflektierende Urteilskraft, welche „lediglich ihr selbst“ (*EE*, 20:225; vgl. auch *KU*, 5:185f.) bzw. für ihren eigenen Gebrauch die Regeln vorschreibt, den Namen „Heautonomie“. Freilich ist es demnach sehr schwer nachzuvollziehen, wie das moralische Subjekt zugleich der Gesetzgeber und der Unter-dem-Gesetz-Stehende sein kann, wenn sich seine Gesetzgebung auf diejenige gegenständliche Wirklichkeit beziehen soll, welche das moralische Gute ist. Bestünde das sich in der moralischen Erfahrung zeigende Vermögen allein in einer konstitutiven Leistung der Vernunft im Hinblick auf das moralische Gute, so würde zwar die Intentionalität der Sittlichkeit zum Ausdruck gebracht. Aber Kants Begriff der Autonomie im Sinne einer *Selbstgesetzgebung* würde dann weiterhin unverständlich bleiben.

Diese Unverständlichkeit lässt sich durch ein Beispiel aus der Rezeptionsgeschichte Kants illustrieren: Der frühe Schiller glaubte, Kants Begriff der Autonomie in einem sehr allgemeinen Sinne sei das oberste Prinzip der Philosophie. Schillers frühe philosophische Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie führte ihn zu einem philosophischen Projekt; nämlich demjenigen, seine eigene Ästhetik auf Grundlage des kantischen Autonomiebegriffs zu entwickeln.³⁴ Schillers Verständnis von Kants Autonomiebegriff scheint im ersten Augenblick in der Linie Kants zu sein, wenn auch er ihn als Selbstgesetzgebung der Vernunft versteht. Problematisch wird es jedoch, sobald Schiller eine quasi-dualistische Deutung der Differenz zwischen Natur und Geist

³⁴ In den „*Kallias-Briefen*“ behauptet Schiller gegen Kant, dass die Schönheit eine objektive Eigenschaft sei und daher auf einem objektiven Prinzip beruhen müsse (Vgl. Schiller, 1992, S. 175f.). Dieses Prinzip wird weiterhin von Schiller ausdrücklich als Selbstbestimmung bzw. Autonomie bezeichnet (Vgl. ebd., S. 190f., S. 202, S. 208f.)

aus Kants Philosophie zieht. Er versteht die moralische Autonomie als eine Autonomie des Übersinnlichen bzw. des Geistes, die dennoch immer zugleich einer Heteronomie des Sinnlichen bzw. der Natur entspricht; die Schönheit wird in diesem Zusammenhang ferner als eine Autonomie der Natur bzw. „Freiheit in der Erscheinung“ gedeutet, um eine Überbrückung oder Versöhnung zwischen Natur und Geist zu ermöglichen.³⁵ Nach Schillers Deutung ist Kants moralische Autonomie keineswegs eine Selbstgesetzgebung des Menschen als Ganzem, sondern lediglich eine Gesetzgebung eines bestimmten Teiles des Menschen, welche eine Autokratie für die restlichen Anteile nach sich zieht. Daraus folgert Schiller nun, dass der Mensch im Ganzen frei und autonom sein kann, allein dadurch, dass der sinnliche Teil des Menschen auch freiwillig bzw. ohne Zwang dem Gesetz der Vernunft gehorchen kann.

Schillers Theorie scheint der üblichen Lesart von Kants Lehre nicht direkt zu widersprechen, da Kant es einzugestehen hätte, dass seiner Ethik ein antagonistisches Verhältnis zwischen dem Sinnlichen (Neigungen) und dem Übersinnlichen (Gesetze) zugrunde liegt. Schillers Kritik bestünde demnach darin, dass der kantische Begriff des moralischen Gefühls, sofern dieses *per se* zur Sinnlichkeit gehört, sehr schwer verständlich zu machen ist, wenn die praktische Vernunft als eine zwingende Übermacht des Übersinnlichen wider die sinnliche Natur des Menschen betrachtet wird. Deswegen versucht er einerseits, die „Liebe“ als moralische Triebfeder, andererseits das Phänomen der „Anmut“ als eine Erscheinung der „schönen Seele“ bzw. als ein phänomenales Zeichen der moralischen Vollkommenheit zu deuten.³⁶ Was Schiller in Kants Philosophie als für erklärungsbedürftig ansieht, ist im Wesentlichen die kantische Behauptung,

³⁵ Die Spannung zwischen der Natur als dem Sinnlichen und dem Geist als dem Sittlich-Übersinnlichen zeigt sich auch klar in Schillers weiterer Auseinandersetzung mit dem Zwischenphänomen der „Anmut“, welche nach Schiller im Unterschied zur Schönheit im allgemeinen Sinne eine konkrete Vermittlung zwischen Schönheit und Sittlichkeit leisten soll (Vgl. Schiller, „Über Anmut und Würde“, in: Schiller 1962).

³⁶ In „Über Anmut und Würde“ behauptet Schiller: „In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonisieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung.“ (a. a. O., S. 288)

dass die Intentionalität der Sittlichkeit weder eine bloß passive Rezeptivität des Sinnlichen, noch eine produktive Spontaneität des Übersinnlichen ist. Da für Schiller ein „selbstbewirktes“ moralisches Gefühl der Achtung unverständlich ist, möchte er im Gegenzug behaupten, dass eine genuine moralische Intention, welche unvermeidlich auf moralische Vollkommenheit zielt, neben der Autonomie des Geistes als einer Autonomie des Übersinnlichen noch eine Autonomie der Natur als einer Autonomie des Sinnlichen voraussetzen müsste.

Es resultiert aus Schillers Deutungsversuch freilich noch keine befriedigende Antwort auf die Frage, wie die Intentionalität der Sittlichkeit bei Kant zu verstehen ist. Das Rätsel der kantischen Sittlichkeit besteht ja eben darin, dass sich dasjenige moralische Vermögen, welches Kant die reine praktische Vernunft nennt, allein durch das „Faktum“ der Autonomie aufweisen lässt. Das Problem der Möglichkeit der Autonomie stellt jedoch nicht nur ein Problem der übersinnlichen Verursachung, sondern vor allem ein Problem der moralischen Intentionalität dar: Die freie Willensbestimmung kann nur dann eine Selbstgesetzgebung sein, wenn sich die moralische Intentionalität nicht auf gewisse kausale Vorgänge reduzieren lässt, sonst wäre das „Selbst“ als moralisches Subjekt gänzlich leer und sinnlos. Wenn Schiller nun die Möglichkeit der Autonomie bzw. der Selbstgesetzgebung schon voraussetzt, um daraufhin die Möglichkeit einer Verbindung zwischen den beiden verschiedenen Gesetzgebungen zu begründen, so klammert er von Beginn an das eigentlich zu Erklärende, Rätselhafte innerhalb der kantischen Ethik aus.

Es gibt in Kants Ausführungen einige Stellen, die darauf hinweisen, dass das moralische Interesse als *explanans* der kausalen Kraft des Sittengesetzes fungiert. In diesem Zusammenhang wären der Begriff des Interesses und derjenige der moralischen Motivation synonym. Dieser Umstand zeigt allerdings nicht, dass Kants Theorie des moralischen Interesses eine verkappte kausalistische Theorie der moralischen Motivation ist. Denn Schillers Deutungsversuch zeigt schon, dass eine solche Richtung der Interpretation den Zusammenhang der Intentionalität der Sittlichkeit noch unverständlicher ma-

chen würde. Aus moralischem Interesse zu handeln bedeutet daher keineswegs, lediglich von einer übersinnlichen Ursache bewegt werden, gerade so, als ob der Begriff der moralischen Autonomie auch schon immer einen irreduziblen Interessebegriff in sich enthalten müsste. Die moralische Autonomie zeigt sich gerade in demjenigen Faktum, durch welches sich der Mensch als aus eigenem Interesse das unbedingte Gute wollend versteht. Eine kausale Erklärung dieses Selbstverständnisses ist zwar denkbar, jedoch macht sie keinen Bestandteil desselben aus, da kein bestimmtes Kausalgesetz durch das Sollensbewusstsein tatsächlich erkannt wird, nach welchem die kausale Gesetzmäßigkeit meines eigenen moralischen Interesses in Beziehung auf das Sittengesetz erklärt werden könnte. Wenn Kant behauptet, dass das Bewusstsein des Sittengesetzes mit demjenigen der Freiheit unzertrennbar und sogar identisch ist, behauptet er eigentlich nur, dass das moralische Selbstverständnis ein durch keine fremde Ursache determiniertes Selbst voraussetzt, das spontan und aus eigenem Interesse heraus unter dem von ihm selbst anerkannten Sittengesetz stehen will. Aber das Faktum, welches sich ein freies Selbst gerade an dem Sittengesetz interessieren lässt, lässt sich offensichtlich nicht eben durch ein- und dasselbe Faktum *erklären*.

Innerhalb dieser Perspektive kann nun der früher schon erwähnte Interpretationsvorschlag einleuchten: Bei Kants Lehre des Faktums der Vernunft geht es tatsächlich darum, Sittlichkeit als Selbsterfahrung eines anderen Stellungnehmen-Könnens herauszustellen. Die zwei Momente der Autonomie, nämlich die intentionale Struktur und die Selbstbezüglichkeit, lassen sich folglich auch einheitlich nachvollziehen: Das Vermögen der reinen praktischen Vernunft ist ein Vermögen, *sich selbst als aus eigenem Interesse das unbedingte Gute wollend zu verstehen*. Die Selbstbezüglichkeit der Sittlichkeit besteht in der Leistung der moralischen Selbstausslegung, während die Intentionalität der Sittlichkeit den wesentlichen Inhalt dieser Selbstausslegung ausmacht. Dies bedeutet natürlich nicht, dass die kantische Sittlichkeit eine Form der willkürlichen Selbstausslegung darstellt. Das passive Moment der Sittlichkeit ist schon in der intentionalen Struktur des moralischen Bewusstseins enthalten. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist „gleichsam ein Faktum“, weil zum Inhalt des moralischen

Selbstausslegung auch die Anerkennung des Gesetzes gehört, deren Grund allein in dem unbedingten Gesetz bzw. in dem gewollten Guten liegt. Dass der Mensch als Vernunftwesen an dem moralischen Guten interessiert ist, ist folglich eine äquivalente Beschreibung der moralischen Autonomie: Deshalb ist das moralische Interesse ein Faktum der Vernunft, das die Autonomie derselben beweist.

Leider sind mehrere Ausführungen Kants in der *KpV*, welche auf eine Erläuterung des moralischen Interesses zielen, eher irreführend. Dort setzt Kant an keiner Stelle das moralische Interesse mit dem Faktum der Vernunft gleich; der dominierende Ton im Kapitel über die moralische Triebfeder ist, wie oben schon erwähnt, kausalistisch: Kant versucht, das besonderes Gefühl der Achtung unter Rückgriff auf eine übersinnliche Kausalität zu erklären, um so die moralische Intentionalität verständlich zu machen. Eine kausale Erklärung des moralischen Interesses als übersinnlich verursachtes Gefühl kann nur dann sinnvoll sein, wenn eine zusätzliche Reflexion über die theoretische Möglichkeit des moralischen Interesses durchgeführt wird. Kants Erklärung des Gefühls der Achtung scheint ein kausales Konkurrenzverhältnis zwischen der sinnlichen Kausalkraft der Neigungen und der Kausalkraft der übersinnlich verursachten moralischen Triebfeder anzunehmen. Ein solches kausalistisches Modell kann dann zu einer weiteren These führen, nämlich dass das Sittengesetz, das selbst als Gegenstand des Willens fungiert, als übersinnliche Ursache nach einem anderen und uns unerkennbaren Gesetz kausal auf die sinnliche Natur einwirkt. Aufgrund von obiger Diskussion über die moralische Autonomie ist schon abzusehen, dass diese These sofort Kants Autonomiebegriff widersprechen muss, da das angenommene Gesetz, welches hier zur Erklärung der kausalen Wirksamkeit des Sittengesetzes dienen soll, selbst nicht vom moralischen Subjekt anerkannt werden muss und folglich nicht wiederum als „selbstgegebenes“ Gesetz betrachtet werden kann. Daher ist es prinzipiell vergeblich, das moralische Interesse allein durch eine Reflexion auf die kausale Gesetzmäßigkeit des moralischen Gefühls verstehen zu wollen. Vielmehr kann jenes auf kein bloßes Gefühl reduziert werden, da es, außer des emotionalen Moments, immer ein rationales Moment,

nämlich die beurteilende Leistung der Vernunft, beinhaltet, weshalb Kant das moralische Vermögen des Menschen die reine praktische *Vernunft* nennt.

Die Verbindung zwischen den zwei heterogenen Momenten in einem Begriff des „Interesses“ wird in der *KU* deutlicher konturiert: „Ein Gegenstand der Neigung und einer, welcher durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus, oder bringt eines hervor; und als Bestimmungsgrund des Beifalls läßt es das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein.“ (*KU*, 5:210) Kant ist hier der Ansicht, dass es im Hinblick auf das moralische Bewusstsein „objektiv weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei“ (ebd.), gibt. Diese objektive Notwendigkeit lässt sich gut nachvollziehen, sobald es nicht um die Ausführung der Handlungen, sondern um den „Beifall“ und das „Urteil“ geht. Dies bedeutet auch, dass Kant unter dem Begriff des Interesses eine notwendige Verbindung zwischen der urteilenden Leistung der Vernunft und seinem „Bestimmungsgrund“ versteht. Ein Urteil, das im ersten Augenblick nur das Erkenntnisvermögen angeht, ist praktisch, wenn es mit einer bewertenden Einstellung des Subjekts untrennbar verbunden ist, die zur Bestimmung des Begehrungsvermögens dienen kann. Der Unterschied zwischen dem unteren und dem oberen Begehrungsvermögen liegt darin begründet, ob das Interesse ein Bedürfnis schon voraussetzt oder vielmehr eines aktiv hervorbringt. Wenn Kant in der *KU* die kontemplative Beurteilung des Schönen als interesselos versteht, versteht er alle andere bzw. die praktische Beurteilung als notwendigerweise mit Interesse verbunden. Der Interessebegriff drückt daher die Verbindung zwischen drei grundsätzlichen Gemütsvermögen des Menschen aus, die in verschiedenen Arten des Gebrauchs der Vernunft auch unterschiedlich zu beschreiben sind. Eine Gemeinsamkeit ist es allerdings, dass in jeder dieser Arten des Gebrauchs ein Interesse „das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein“ lässt. Diese „Unfreiheit“ des Beifalls oder Urteils im Hinblick auf ein bestimmtes Interesse entspricht nicht nur der Gesetzlichkeit des moralischen Selbstverständnisses, sondern auch der Faktizität der moralischen Erfahrung: Dass der Mensch

notwendigerweise die formale Gesetzlichkeit des Wollens als unbedingt wünschenswert beurteilt bzw. das Sittengesetz als unbedingt Gutes anerkennt, ist „gleichsam ein Faktum“, das die Möglichkeit eines der Naturkausalität gegenüber „anderen“ Stellungen-Nehmen-Könnens sofort beweist.

Wir wollen an dieser Stelle nicht darüber entscheiden, ob der in der *KpV* nicht besonders intensiv thematisierte Interessebegriff das Potenzial hat, die Einheit der verschiedenen Gebräuche der Vernunft zu begründen. Auch eine Interpretation im Stil von Gerold Prauss, der die generelle Intentionalität der Subjektivität im Sinne einer Praktikizität erläutert, ist ebenso wenig unsere Absicht. Gewiss ist Kant in seiner Moralphilosophie zu der Einsicht gelangt, dass das Faktum der Intentionalität der Sittlichkeit, welche als das moralische Interesse der Vernunft bezeichnet werden kann, ein oberes rationales Vermögen des Menschen beweist. Der Grund vieler Unklarheiten und Schwierigkeiten, welche Kants Überlegungen in der *KpV* zurücklassen, besteht nicht nur darin, dass die Intentionalität der Sittlichkeit leicht in einer kausalistischen Reflexion reduktionistisch missverstanden könnte. Eine Deutung der moralischen Erfahrung als Selbsterfahrung könnte auch Gefahr laufen, der intentionalen Beziehung des moralischen Selbst auf seinen Gegenstand nicht gerecht zu werden. Im zweiten Kapitel wird des Näheren dargestellt werden, wie die Unklarheit bezüglich des Gegenstandes der sittlichen Intentionalität Kant weitere Schwierigkeiten bereitet, die in der *KpV* schließlich in einer Auseinandersetzung mit dem Problem des höchsten Guts kulminieren.

Kapitel II: Der Gegenstand der Sittlichkeit

§ 7. *Das moralisch Gute als Gegenstand*

Wenn von Intentionalität die Rede ist, liegt es oft nahe, einen entsprechenden Gegenstand der Intentionalität mitzudenken, obwohl die Bedeutung eines „intentionalen Gegenstandes“ vieldeutig sein kann. Die Antwort auf die Frage jedoch, was einen Gegenstand der Sittlichkeit ausmachen kann, scheint doch bei Kant ziemlich eindeutig zu sein: Er identifiziert das Gute oder das Böse im zweiten Hauptstück der Analytik der *KpV* mit dem „Gegenstand der reinen praktischen Vernunft“, der sich vor allem dadurch von demjenigen der theoretischen Vernunft unterscheidet, dass er immer „einer möglichen Wirkung durch Freiheit“ (5:57) entspricht. Kants Thematisierung des Guten und Bösen in diesem Hauptstück zielt darauf ab, das moralisch Gute und Böse als die „alleinigen“ und „notwendigen“ (5:58) Gegenstände der moralischen Erfahrung herauszustellen; zu diesem Zweck ist nicht nur eine scharfe Abgrenzung des Kantischen Begriffes von verschiedenen anderen möglichen Bedeutungen des „Guten“, sondern auch eine klare begriffliche Erläuterung dessen erforderlich, was es eigentlich bedeutet, dass etwas einen *Gegenstand* der reinen praktischen Vernunft darstellen kann.

Kants Ausführungen nach geht es beim Gegenstand der reinen praktischen Vernunft um das Wollen einer bestimmten Handlung: „Ein Gegenstand der praktischen Erkenntnis, als einer solchen, zu sein, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegenteil, wirklich gemacht würde, und die Beurteilung, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urteilen muß), ein gewisses Objekt wirklich werden würde.“ (Ebd.) Es handelt sich hier um die Differenz zwischen zwei Arten der gegenständlichen Bezugnahme unseres Vernunft-

vermögens. Die theoretische Intentionalität kann keine direkte Beziehung auf das Begehrungsvermögen haben, insofern der erkennende Akt des Erkennenden niemals die Ursache der Wirklichkeit der erkannten Gegenstände sein kann. Vielmehr bestätigt eine gelungene Bezugnahme des Erkennenden auf das Erkannte sofort die Wirklichkeit des Gegenstandes. Dagegen bezeichnet die praktische Intentionalität von Haus aus eine erst zu erfüllende kausale Beziehung zwischen dem Subjekt und der gegenständlichen Wirklichkeit, indem sie immer einen Willen voraussetzen muss, welcher darauf abzielt, gewisse Gegenstände erst wirklich zu machen.

Eine solche, auf den ersten Blick selbstverständliche Erläuterung beinhaltet allerdings eine Ambiguität, welche in Kants weiteren Ausführungen augenfällig wird. Denn die Konzepte des Gute oder Bösen kennzeichnen nach Kant „jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekt zu machen“ (*KpV*, 5:60); jedoch müssen sie „auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen“ (ebd.) werden; darüber hinaus kann „nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache“ (ebd.) bezeichnet werden. Es ist daher zunächst unklar, ob das Gute oder Böse eine Beziehung des Willens auf eine Handlung bedeutet, oder vielmehr bloß eine Eigenschaft, die man einer Handlungsweise, einer Maxime oder einer Person jeweils zuschreiben kann. Kants Akzentuierung der Beziehung zwischen Willen und Handlung für das Verständnis des moralischen Guten ist nicht weiter überraschend, wenn man seinen Formalismus in der *KpV* stets im Auge hat. Das Gute kann kein zu verwirklichender Zweck sein, weil es sonst den materialen Grund der Willensbestimmung ausmachen würde.³⁷ Es fragt sich aber, ob die Aussage, das Gute bestünde in nichts anderem als einer Beziehung des Willens auf eine Handlung, überhaupt sinnvoll sein kann. Bezeichnet eine solche Beziehung, insofern sie synonym zum moralisch Guten gebraucht wird, eine wollende Beziehung auf eine Handlung, so kann der Gegenstand im Sinne des Gewollten nicht wiederum in derselben Beziehung

³⁷ In diesem Kontext setzt Kant die „Materie eines praktischen Prinzips“ mit dem „Gegenstand des Willens“ gleich, vgl. *KpV*, 5: 27.

bestehen. Kurz gesagt: Wenn die Bedeutung des Guten oder Bösen überhaupt in einer Beziehung zwischen den Relata besteht, so muss es unverständlich anmuten, wenn diese Beziehung zugleich das eine Relatum derselben Beziehung darstellt. Und noch mehr: Wenn das moralische Gute den intentionalen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft darstellt, so scheint es der zu bewirkende konkrete Zweck selbst zu sein, welcher Kants Formalismus widerspricht; denn wenn dieser nichts anderes als die durch das Vernunftgesetz bestimmte Beziehung des Willens auf die Handlung bedeutet, so lässt er sich nur schwer als Gegenstand der reinen praktischen Vernunft verstehen.

Eine andere, mit dieser Ambiguität zusammenhängende, Schwierigkeit erweist sich sogar als Widerspruch in sich. In Kants Lehre über den Gegenstand der reinen praktischen Vernunft geht es nicht zuletzt um Beurteilungen des jeweils Guten oder Bösen. Alles dasjenige, was jeweils gut oder böse ist, muss immer etwas bedeuten, was jeweils als gut oder böse beurteilt wird. Nun muss eine Beurteilung dessen, ob eine Handlungsweise jeweils gut oder böse ist, nach Kants Ansicht allein auf dem sich auf sie beziehenden Willen beruhen. Doch eben in demselben Kontext insistiert Kant überraschenderweise darauf, dass die Vorstellung des Guten einen Vorrang vor dem Wollen desselben hat:

„Überdem ist der Ausdruck *sub ratione boni* auch zweideutig. Denn er kann soviel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, so daß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objekts als eines guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sei; da denn das *sub ratione boni* im ersteren Falle bedeuten würde, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zufolge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muß.“ (KpV, 5:59 Anm.)

Kants begriffliche Klärung dieser Zweideutigkeit erinnert ein wenig an das klassische Euthyphron-Dilemma: Er unterscheidet, ähnlich Sokrates, zwischen dem Wollen und

dem Guten und fragt, welches von beiden der Grund des jeweils anderen ist. Was moralisch gut ist, ist nach Kant allein deswegen wünschenswert, weil es als gut vorgestellt wird, und nicht umgekehrt. Daraus folgt, dass eine gute Handlung allein deswegen gewollt wird, weil sie als gut vorgestellt wird. Die intendierte Handlung muss einen intrinsischen Wert in sich enthalten, der von der „Idee des Guten“ garantiert wird; oder, anders formuliert, „die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Objekt“ (5:67). Kant könnte sich hier leicht in Widersprüche verwickeln, wenn er einerseits behauptet, dass etwas allein deswegen sinnvollerweise gut genannt werden kann, weil es von einem durch das Vernunftgesetz bestimmten Willen gewollt wird bzw. die zu bewirkende Wirkung einer freien Willensbestimmung ist; andererseits jedoch schreibt, dass etwas nur deswegen gewollt wird, weil es als gut vorgestellt bzw. durch die Idee des Guten bestimmt wird.

Dieser Widerspruch wäre in dem Fall, wenn der Begriff des moralischen Guten durch die praktische Gesetzlichkeit des Wollens definiert würde, nur ein scheinbarer. Kant hebt hier nämlich besonders hervor, dass der Begriff des Guten „von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden“ muss, um ihn vom Begriff des Angenehmen zu unterscheiden.³⁸ Ein Wollen infolge der Idee des Guten *ist* ein Wollen der formalen Gesetzlichkeit der Maxime; eine Handlung als gut vorzustellen bedeutet dementsprechend sie zufolge eines praktischen Gesetzes zu beurteilen. Damit müssten jedoch wiederum zwei Bedeutungen des Guten klar voneinander unterschieden werden: das Gute im Sinne einer Gesetzlichkeit des Wollens und das Gute im Sinne eines Gegenstands des gesetzlichen Wollens. Das Gute im zweiten Sinne müsste immer eine Beziehung auf einen Willen haben, der im ersten Sinne gut ist. D.h., der unbedingte Wert des Willens wäre es primär, aufgrund dessen der Gegenstand desselben Willens einen davon abgeleiteten moralischen Wert haben könnte.

Freilich kann auf diesem Weg die eigentliche Schwierigkeit in Kants Begriff des moralischen Guten noch nicht aufgelöst werden. Wenn der Wollende auch seinen eigenen

³⁸ Vgl. auch *KpV*, 5:62f.

Willen als gut beurteilen kann, so stellt sich natürlich daran anschließend die Frage, auf welcher Basis ein solches Urteil gefällt werden kann. Im dritten Abschnitt der *GMS* sieht sich Kant vor die Aufgabe gestellt, die Erkenntnis eines schlechthin guten Willens mit der Erkenntnis der gesetzgebenden Eigenschaft der Maxime zu verbinden: Er weist dort darauf hin, dass „durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen [...] jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden“ kann, weshalb „beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten“ verbunden werden müssen.³⁹ Kants These, dass kategorische Imperative synthetische Sätze seien, negiert nicht nur die Möglichkeit, den Begriff der Sittlichkeit von demjenigen des guten Willens abzuleiten, sondern auch die Möglichkeit, den Begriff des guten Willens von demjenigen des Sittengesetzes abzuleiten. In der *KpV* stellt Kant dann nicht mehr dieselbe Frage: Das Problem des Guten des Willens wird hier anscheinend beiseitegeschoben, indem Kant das moralisch Gute als Gegenstand der moralischen Erkenntnisse definiert. Es bleibt hier allerdings eine Frage unbeantwortet: Nämlich diejenige, ob das Gute des Willens, wenn es sich vom Guten im Sinne eines Gegenstands der praktischen Erkenntnis unterscheiden soll, auch von einer Erkenntnis des Sittengesetzes her abgeleitet werden kann.

Eine Antwort auf diese Frage kann kaum bejahend ausfallen, wenn die Erkenntnis des Sittengesetzes nach Kant ein „bloßes theoretisches Erkenntnis der möglichen Bestimmung der Willkür, d.i. praktische Regel ist“ (*MS*, 6:218)⁴⁰: Die Erkenntnis einer objektiven Notwendigkeit der Handlung enthält für den Beurteilenden gar keinen Grund, seinen eigenen Willen als unbedingt gut zu beurteilen; sondern sie besagt lediglich, dass gewisse Handlungen in einer bestimmten Form ausgeführt werden sollen. Die gegenständlich konstruierende Leistung des moralischen Subjekts, welche die Quelle des moralischen Werts jedes Gegenstandes sein soll, kann selbst nicht in derselben Weise bewertet werden, da das Kriterium der Beurteilung dessen, was unter den Regeln

³⁹ Vgl. *GMS*, 4:447.

⁴⁰ Vgl. auch: Willaschek 1992, S. 176f.

stehen soll, anders sein muss als das Kriterium der Beurteilung desjenigen, der die Regeln vorschreibt.

§ 8. *Das Gute des moralischen Subjekts*

Kants Begriff des guten Willens bezeichnet nur denjenigen Willen, der allein das will, was von der reinen Vernunft sicher als gut erkannt wird. Es gilt ihm folglich zu beweisen, dass das moralische Subjekt selbst nur dann unbedingt gut genannt werden kann, wenn es dazu fähig ist, das moralische Gute zu wollen, was eben so viel heißt, als dass das Vermögen des Wollens des moralischen Guten selbst einen unbedingten Wert hat. Das Dritte, welches die Synthese zwischen dem Begriff des guten Willens und demjenigen der Sittlichkeit ermöglichen soll, bekommt daher die Aufgabe zu erklären zugewiesen, warum das sittliche Vermögen des Menschen selbst einen unbedingten Wert haben soll. In der *GMS* behauptet Kant zwar, dass der positive Begriff der Freiheit dieses Dritte „schafft“⁴¹; es wird aber weiterhin nicht deutlich erläutert, auf welchem Weg er dieses zustande bringt. Selbst wenn mit diesem positiven Begriff der Freiheit das Vermögen gemeint sein soll, das Gesetzliche als praktisch notwendig bzw. unbedingt wünschenswert zu verstehen, scheint der Grund, welcher dafür angegeben wird, ebenso wenig selbstverständlich zu sein, wie die Forderung, dass der Wille, der eben dieses Vermögen ist und deshalb im positiven Sinne frei genannt wird, als unbedingt gut beurteilt werden muss, wenn der Begriff des guten Willens nicht analytisch vom Begriff des freien Willens abgeleitet werden kann.

Dass Kant in der *KpV* nicht mehr mit der Feststellung eines uneingeschränkten guten Willens anfängt, scheint somit nicht nur einen methodischen Sinn zu haben. Würde für Kant die alleinige Möglichkeit, das moralische Gute begrifflich zu bestimmen, darin

⁴¹ Vgl. *GMS*, 4:447.

bestehen, es mit der formalen Gesetzlichkeit bzw. Vernünftigkeit des Wollens zu identifizieren, bedürfte es keines Übergangs von der Erkenntnis des guten Willens zur Erkenntnis des Sittengesetzes mehr, um die Bedeutung des moralischen Guten überhaupt begreifbar zu machen. Denn die Erkenntnis des moralischen Guten ist prinzipiell eine gegenständliche Erkenntnis, die zwar ohne Beziehung auf einen reinen bzw. gesetzgebenden Willen undenkbar ist, dabei aber keineswegs eines Vorverständnisses über das Gute des Willens bedarf. Kurz zusammengefasst: Es ist der Begriff des Sittengesetzes, nicht der des guten Willens, der allein den Begriffsinhalt des moralischen Guten überhaupt definiert.

Ist es für Kant überhaupt prinzipiell möglich, auf diesem Wege das Problem der Erkenntnis des Guten des moralischen Subjekts überhaupt zu umgehen? Bei näherer Betrachtung scheint dies in der *KpV* nicht der Fall zu sein. In dem Hauptstück über die moralische Triebfeder wiederholt Kant seine allbekannte These aus der *GMS*, dass der Mensch Zweck an sich selbst sei, weil er „das Subjekt des moralischen Gesetzes“ ist, und zwar „vermöge der Autonomie seiner Freiheit“ (*KpV*, 5:87). Dass Kant hierbei der Frage nach dem Wert des moralischen Subjekts nicht ausweicht, hat einen systematischen Grund: Es ist unerlässlich, ein moralisches Subjekt mitzudenken, um das moralisch Gute als moralisch-praktische Gesetzlichkeit zu verstehen. Denn ein praktisches Gesetz unterscheidet sich dadurch von den Naturgesetzen, dass es nicht unmittelbar, sondern immer vermitteltst eines praktischen Subjekts, das praktische Regeln zu den Maximen seiner Handlung machen kann, die Ordnung des Seienden bestimmt. Das Gute als Gegenstand überhaupt zu verstehen, setzt selbstverständlich voraus, dass es immer Gegenstand für ein Subjekt ist: Der Begriff des Guten ist von einem Begriff des das Gute Wollenden unzertrennlich, weshalb in diesem Fall von einer Intentionalität der Sittlichkeit die Rede sein muss.

Die Frage nach dem Guten desjenigen, der das Gute will, kann folglich auf zweierlei Weise beantwortet werden: 1. Wenn das Sittengesetz zunächst das Subjekt bestimmen muss, um dann den Gegenstand desselben als moralisch Gutes bestimmen zu können, so muss auch, wie oben schon erwähnt, das Wort „gut“ als Prädikat dem moralischen

Subjekt zugeschrieben werden können, und zwar in einem gegenüber dem gegenständlichen Guten verschiedenen Sinne. 2. Wenn das Gute des moralischen Subjekts keinen begrifflichen Vorrang vor dem Guten des moralischen Gegenstandes hat, so kann keines von beiden ohne das andere verstehbar sein und nur in Beziehung auf das andere jeweils gut genannt werden.

Kants Insistenz in der *KpV*, wonach das moralische Gute immer eine Beziehung des Willens auf Handlungen bedeuten muss, weist darauf hin, dass er zumindest in diesem Kontext die zweite der beiden möglichen Antworten bevorzugt. Dass nach Kant „nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst“ (*KpV*, 5:60) gut genannt werden können, deutet ferner an, dass sowohl die Person als moralisches Subjekt als auch die moralisch gesinnte Handlung als zu bewirkender Gegenstand der Sittlichkeit integrale Bestandteile der moralischen Gesinnung sind, welche durch die jeweils angenommene Maxime angezeigt wird. Sowohl das Subjekt der moralischen Intentionalität als auch sein Objekt müssen allein durch ein- und dieselbe Beziehung beurteilt werden, welche der Ambiguität des moralischen Guten zugrunde liegt. Ein „guter Wille“ soll daher hier nicht einseitig als moralisches Subjekt, sondern als eine gelungene Subjekt-Objekt-Beziehung aufgefasst werden, aufgrund derer dem diesbezüglichen Gegenstand ein moralischer Wert bzw. Sinn verliehen werden kann. Die moralische Intentionalität bedeutet deshalb eine Anwendung der Idee des unbedingten Guten auf Gegenstände des Wollens, weshalb Kant die „Typik der reinen praktischen Urteilskraft“ im Zusammenhang mit dem Thema des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft behandelt: Der Gegenstand, auf den die Idee des Guten referiert, kann nur durch ein sinngebendes Urteilen des moralisch-praktischen Subjekts erkannt werden; oder, anders formuliert, die Idee des Guten ist nur dann kein leerer Begriff, wenn es dem urteilenden Subjekt gelingt, sich sinngebend auf eine kategorial strukturierte Wirklichkeit zu beziehen, welche aufgrund dieser gestifteten Beziehung nicht mehr bloß als Geschehnis der Natur, sondern zugleich als zurechenbare Handlung verstanden werden muss.

Wenn es sich bei der sittliche Intentionalität überhaupt um eine solche gegenständliche und sinngebende Bezugnahme des Subjekts handelt, so ist es naheliegend, die Möglichkeit der damit intendierten Gegenstände bzw. des Guten zunächst durch das „Wie“ desselben Bezugnehmens zu verstehen, welches durch das „Gesetz der Freiheit“ (*KpV*, 5:65) angezeigt wird. Die *sinngebende* Leistung der moralischen Urteilskraft ist zugleich eine *gesetzgebende*. Um das moralisch Gute in seiner vollen Bedeutung zu verstehen, ist es allerdings darüber hinaus notwendig, Kants Differenzierung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft grundlegend zu verstehen. Denn es ist gewissermaßen ebenso zutreffend, auch den theoretischen Gebrauch der Vernunft als sinngebend und gesetzgebend zu betrachten: Der Begriff der „Wahrheit“ ist in dieser Hinsicht vergleichbar mit dem Begriff des „Guten“, da beide keineswegs direkt auf raumzeitliche Gegenstände referieren können, sondern nur gelungene Anwendungen von Regeln auf entsprechende Fälle bedeuten; der Wahrheitswert einer nicht-tautologischen Aussage ist, ähnlich wie der moralische Wert einer Maxime, von der urteilenden Leistung der Vernunft abhängig, weshalb in beiden Fällen die Urteilskraft stets unentbehrlich ist.⁴²

Daraus ergibt sich die Frage, worin das Eigentümliche des moralischen Wertes besteht. Dieses findet sich vor allem im Gesetz der Freiheit. Das moralische Gute im Sinne eines Gegenstands der reinen praktischen Vernunft setzt in diesem Zusammenhang keineswegs, wie z. B. L. W. Beck meint, eine moralisch-neutrale Wahlfreiheit, welche nicht unbedingt eine transzendente Freiheit sein muss, voraus.⁴³ Denn das die moralische Intentionalität kennzeichnende Gesetz wäre überhaupt gar kein praktisches Gesetz, wenn es keine praktische Notwendigkeit mit sich führen würde, welche nach Kant nur in einem kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebracht werden kann, der dem Subjekt gerade keine Freiheit erlaubt, das Gesetz selbst nicht anzuerkennen. Sowohl das praktische Gesetz, als auch die transzendente Freiheit sind für das Verständnis des

⁴² Vgl. dazu: Hutter 2003, S. 124ff.

⁴³ Vgl. Beck, 1960, S. 130.

moralischen Guten unentbehrlich, weil es sich bei ihm um eine gegenständliche Bezugnahme vermittelt der Idee des Unbedingten handelt, deren theoretischer Gebrauch, wie Kant in der *KrV* überzeugend argumentiert hat, immer transzendent ist und niemals seinen Gegenstand zutreffend erfassen kann.

Es ergibt sich daraus als naheliegend, wenn Kant in der *KpV* mit der Frage nach der Möglichkeit eines praktischen Gesetzes anhebt und in diesem Zusammenhang auf der Untrennbarkeit des Bewusstseins des Sittengesetzes vom Bewusstsein der Freiheit besonders insistiert. Die Erläuterung des Begriffs des moralisch Guten im Sinne eines Gegenstands der moralischen Intentionalität muss von einer gelungenen Deutung der moralischen Erfahrung ausgehen, welche darauf abzielt, das Sich-Beziehen-Können der praktischen Vernunft auf das Praktisch-Unbedingte aufzuzeigen. Die Ambiguität des moralischen Guten in der *KpV* bietet in dieser Hinsicht einen Hinweis darauf, dass das Gute im Sinne eines Gegenstands der reinen praktischen Vernunft unvermeidlich auf die ganze Struktur der sittlichen Intentionalität bezogen werden muss, da diese ohne eine genaue Charakterisierung des moralischen Subjekts im Dunkel bleiben würde.

§ 9. Personen als Zwecke an sich selbst

Es ist bei Kant nicht der Fall, dass, wie zum Beispiel L.W. Beck glaubt, ein Objekt der praktischen Vernunft immer mit dem Zweck des Willens identisch ist.⁴⁴ Dies geschieht nur dort, wo es um ein Objekt der nicht-reinen praktischen Vernunft geht. Vom Zweck eines reinen Willens im Sinne eines Objekts der reinen praktischen Vernunft wird in der *KpV* gar nicht ausdrücklich gehandelt. Der einzige moralische Zweckbegriff in der Analytik der *KpV*, nämlich der Begriff des Zwecks an sich selbst, verweist offenkundig auf das Subjekt statt auf das Objekt der moralischen Intentionalität. Dieser Zweckbegriff

⁴⁴ Vgl. a. a. O., S. 130.

wird in der *KpV* mit derjenigen Ansicht Kants eng verbunden, dass es die Idee der Persönlichkeit ist, die das Gefühl der Achtung in uns erweckt. Kant will zudem weiterhin zeigen, dass sich einige Aussagen, die „den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen“, auf die „Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens“ begründen, „dessen [...] von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen die Person [...] in ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist“ (*KpV*, 5:87). Es lässt sich hieraus leicht entnehmen, dass Kant das autonome bzw. selbstgesetzgebende Vermögen der Person als Grund der moralisch-gegenständlichen Einschätzung im allgemeinen ansieht, was ferner bedeutet, dass die Einschätzung des Menschen selbst auch allein aufgrund einer Idee der „Persönlichkeit“ möglich und eine Achtung des Gesetzes zugleich eine Achtung der Persönlichkeit des Menschen ist, sodass die Achtung „jederzeit nur auf Personen“ (*KpV*, 5:76) geht.

Auf diesem Wege führt Kant in knappen Worten den Begriff des Zwecks an sich selbst ein, ohne jedoch eine ausführliche Erläuterung zu geben: „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*.“ (*KpV*, 5:87) Es wird dabei von ihm wiederholt hervorgehoben, dass jedes vernünftige Wesen allein aufgrund seiner Persönlichkeit Zweck an sich selbst ist; dabei fehlt allerdings an dieser Stelle ein Argument dafür, warum dieser Zweckbegriff ein moralischer sein soll; oder, anders formuliert, warum die mit der Persönlichkeit des Menschen gleichgesetzte „Autonomie seiner Freiheit“ (ebd.) notwendigerweise eine besondere Zweckerfahrung des Menschen bedeute, die für die moralische Erfahrung überhaupt kennzeichnend sei. Dieses fehlende Argument findet sich jedoch schon in Kants Überlegungen in der *GMS*, die zur Erläuterung der Zweck-an-sich-selbst-Formel des kategorischen Imperativs dient:

„Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens sein. Da aber

in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahiert werden muß (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anders als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden. Das Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, sagt eben so viel, als: das Subjekt der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.“ (GMS, 4:437f.)

Die Eigentümlichkeit der „vernünftigen Natur“ besteht nach Kant darin, dass sie nicht nur „ihr selbst einen Zweck“ setzen kann, sondern auch ein „selbstständiger Zweck“ ist, weil sie, als „das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens“, „ohne Widerspruch keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden“ kann. Dieses erklärungsbedürftige Argument stellt zunächst fest, dass das moralische Subjekt selbst kein zu bewirkender Zweck sein kann, da es nur die „oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel“ ausmacht. Die Antwort auf die Frage nach dem „Wozu“ meiner Handlung enthält in den meisten Fällen einen materialen Grund, der besagt, was für ein

Gegenstand mir jeweils gefällt. Wenn es daher eine allgemeine Form des Wollens gibt, die als unbedingt wünschenswert anerkannt werden muss, so macht diese die unbedingte Bedingung allen Wollens aus, unter welcher allein ein Wollen unbedingt gut genannt werden kann. Das bedeutet: Ganz gleich, was auch immer ich als wünschenswert betrachte, werde ich niemals die gewollte Materie als wünschenswerter als die Erfüllung dieser formalen Bedingung betrachten.⁴⁵ Es fragt sich nur, ob es sich beim moralischen Subjekt um eben diese Bedingung handelt.

Der Zusammenhang zwischen Kants Lehre vom moralischen Guten und seiner These des moralischen Subjekts als Zweck an sich selbst wird in diesem Kontext ersichtlich: Der Wille ist nur dann schlechterdings gut, wenn das Subjekt selbst in seiner Maxime immer als „Zweck an sich selbst“ gilt; und umgekehrt, ein Subjekt qualifiziert sich nur dann als „Zweck an sich selbst“, wenn es jede „vernünftige Natur“ immer „zugleich als Zweck“ versteht. Es gibt in der *KpV* keine Hinweise darauf, dass der Begriff des „Zwecks an sich selbst“ beim späteren Kant eine vom oben referierten Zusammenhang wesentlich unterschiedliche Bedeutung hätte, die mit dem obigen Gedanken prinzipiell nicht übereinstimmen würde.⁴⁶ Seine reife Ethik scheint implizit die These zu vertreten, dass das moralische Subjekt im Sinne eines Zwecks an sich selbst und die Anerkennung für andere Menschen als Zwecke an sich selbst einander wechselseitig bedingen.

Diese noch zu begründende starke These wird von Gerold Prauss als unverständlicher Aspekt innerhalb des Kerns der kantischen Ethik benannt; er fragt, „wie das Sich-Selbstzweck-Sein genau darin bestehen könnte, sich das jeweilige Sich-Selbstzweck-

⁴⁵ Der „Wert“ der formalen Bedingung des allgemeingültigen Wollens ist in dieser Betrachtung mit dem Wahrheitswert der logischen Form des Denkens vergleichbar: Die Wahrheit einer nicht tautologischen Aussage setzt immer voraus, dass sie zugleich die formale Bedingung des Denkens erfüllt.

⁴⁶ Es gibt in der Tat nur eine einzige Textstelle in der *Analytik* der *KpV* (5: 87), die direkt über das moralische Subjekt als Zweck an sich selbst spricht und dabei keinen Unterschied zu Kants Lehre in der *GMS* formuliert. In der *Dialektik* der *KpV* erwähnt Kant den Terminus „Zweck an sich selbst“ auch nur ein einziges Mal (5: 131); dabei wiederholt er seine Ausführungen aus der *Analytik*.

Sein anderer Menschen selber zum Zwecke zu machen“⁴⁷. Prauss zufolge soll der Begriff des „eigenen Willens“ bzw. des „Zwecks an sich selbst“ dabei in einem moralisch neutralen Sinne gerade die Möglichkeit der moralischen Praxis begründen. Allerdings steht es außer Zweifel, dass mit Kants Begriff des Zwecks an sich selbst keineswegs derjenige „eigene Wille“ gemeint ist, der nach Prauss’ Interpretation mit dem freien Willen gleichzusetzen ist und, unabhängig von allen gesetzlichen Bedingungen nur sich selbst wollen kann. Zweifellos bezeichnet „Zweck an sich selbst“ bei Kant vor allem dasjenige Wesen, dessen Existenz einen „absoluten Wert“ hat. Die Setzung eines Zwecks nur für sich selbst mag zwar bedeuten, dass eine Art von Selbstrealisierung und Selbsterhaltung das Charakteristikum eines Wesens ausmacht, aber nicht ohne weiteres, dass die Existenz desselben einen unbedingten Wert hat.⁴⁸ Kants Kennzeichnung des moralischen Subjekts als Zweck an sich selbst hat daher die weiterreichende Implikation, dass das moralische Subjekt für jedes vernünftige Wesen, das jeweils für sich selbst Zwecke setzen kann, als unbedingt wertvoll verstanden wird. Die Selbsteinschätzung bildet zwar einen zentralen Bestandteil meiner moralischen Erfahrung, doch nur dadurch, dass ich darauf verzichte, „den anderen nur unter dem Aspekt der Bedeutsamkeit zu sehen, die er in meinem Lebenszusammenhang hat“.⁴⁹ Eine bloße Reflexivität des praktischen Selbstverhältnisses, die Prauss aus einigen Ausdrücken Kants wie z.B. „eigener Wille“ herausliest,⁵⁰ kann eine „Achtung vor“ einem anderen bzw. einer Person „als für mich nie gegenständlich werdender Mitte eines eigenen Bedeutsamkeitszusammenhangs“⁵¹ gar nicht begründen.

Ein anderes Beispiel für eine Deutung dieses Zusammenhanges ist Martin Heideggers Analyse von Kants Bestimmung des Ich als einer *personalitas moralis*. Heidegger stellt hier fest, dass Kant die Grundstruktur des Phänomens der Achtung gesehen und

⁴⁷ Vgl. G. Prauss, 1983, S. 140.

⁴⁸ Prauss setzt hier den ersteren mit dem letzteren gleich. Vgl. a. a. O., S. 140.

⁴⁹ Spaemann 1996, S. 197.

⁵⁰ Vgl. Prauss 1983, S. 132

⁵¹ Spaemann 1996, S. 197.

die Grundzüge der Person wie folgt dargestellt hat: „Wie bestimmt Kant aus dem durch das moralische Gefühl Geoffenbarten selbst die ontologische Struktur der moralischen Person? Das moralische Gefühl ist für ihn die *Achtung*. In ihr muß sich das moralische Selbstbewußtsein, die *personalitas moralis*, die eigentliche Personalität des Menschen, offenbaren. [...] Kant nennt sie ein Gefühl. Es muß sich nach dem früher Gesagten in der Achtung die Wesensstruktur des Gefühls überhaupt aufweisen lassen, nämlich erstens daß sie ein Gefühlhaben für etwas, und zweitens als dieses Gefühlhaben-für ein Offenbaren des Sich-selbst-Fühlenden ist.“⁵² Heideggers Deutung legt den Akzent auf die allgemeine Beschaffenheit des Gefühls, weil seiner Meinung nach das Offenbarmachen des „Wofür“ eines Gefühls zugleich ein Offenbarmachen des Selbst ist, was im Falle des moralischen Gefühls dazu führen würde, dass sich „Achtung als Achtung vor dem Gesetz [...] zugleich in ihrem spezifischen Offenbarmachen auf die Person“ bezieht.⁵³ Um aber diese komplexe Einheit des moralischen Bewusstseins nachzuvollziehen, spricht Heidegger, genau wie Kant, vom „Sichunterwerfen“ sowie „Sicherheben“ des moralischen Ich: „Dieses unterwerfende Sicherheben meiner selbst zu mir selbst offenbart, erschließt als solches mich mir selbst in meiner Würde. Negativ gesprochen, in der Achtung vor dem Gesetz, das ich mir als freies Wesen selbst gebe, kann ich mich nicht selbst verachten. Die Achtung ist die Weise des Bei-sich-selbst-seins des Ich, gemäß der es den Helden in seiner Seele nicht wegwirft. Das moralische Gefühl als Achtung vor dem Gesetz ist nichts anderes als das Verantwortlichsein des Selbst sich selbst gegenüber und für sich selbst.“⁵⁴ Damit macht das Phänomen der Achtung also den einzigen Zugang zur *personalitas moralis* aus, deren „ontologischer Sinn“ Heideggers Meinung nach in Kants Begriff des Zwecks an sich selbst zu suchen ist: Der Mensch existiert als Zweck an sich selbst.

Diese Kantdeutung von Heidegger, welche sich überraschenderweise nah am Text

⁵² Heidegger 1975, S. 188.

⁵³ Ebd., S. 191.

⁵⁴ Ebd., S. 192.

bewegt, enthält jedoch einige bemerkenswerte Vagheiten, die für das Verständnis von „Person“ und „Zweck an sich selbst“ bei Kant entscheidend sind. Zunächst bleibt es unklar, warum die sich im moralischen Gefühl der Achtung offenbarmachende Person Zweck an sich selbst ist. Heideggers Analyse des Gefühls der Achtung lässt es zu, das moralische Bewusstsein vor allem als Selbstverhältnis zu verstehen, in welchem der sich zugleich erhebende und unterwerfende Akt des Ich vermittelt eines gegenständlichen Habens eines Gefühls für das Gesetz möglich ist. Sie lässt aber die Frage zurück, wie dann die Einheit eines sich derart differenzierenden Ich zu verstehen ist. Und selbst wenn diese Frage beiseitegeschoben wird, vernachlässigt Heideggers Analyse gänzlich die intersubjektive Dimension der moralischen Erfahrung. Die Achtung als eine Weise des Bei-sich-selbst-seins des Ich ist nicht ohne weiteres eine Achtung vor einem anderen als Person. Das sich im Gefühl der Achtung fürs Gesetz offenbarende Selbstverständnis scheint daher solipsistisch zu sein.

Es gibt folglich, sowohl in Heideggers Analyse als auch in Kants entsprechenden Ausführungen, eine argumentative Lücke zwischen dem moralischen Bewusstsein als Selbstverhältnis und einer wechselseitigen Anerkennung der Personen. Aus der Achtung fürs Gesetz, sofern sie allein als Modus des bloßen Für-sich-Seins oder Selbstseins betrachtet wird, scheint keine Achtung vor den anderen als Zwecken an sich selbst direkt abgeleitet werden zu können, geschweige denn das in diesem Zusammenhang auch postulierte Reich der Zwecke. Dasjenige, was hier fehlt, könnte pointiert als eine Deutung der moralischen Erfahrung desjenigen, was Spaemann „Personwahrnehmung“⁵⁵ nennt, bezeichnet werden. Problematisch muss in einer solchen Perspektive jedoch bleiben, ob im Rahmen von Kants Transzendentalphilosophie eine derartige Deutung überhaupt möglich ist, da es für Kant undenkbar bleiben muss anzunehmen, das moralische Sollen bzw. der kategorische Imperativ seien letzten Endes in einer Wahrnehmung begründet, die weder sinnliche Anschauung noch reines Denken ist. Kant bevorzugt es vielmehr, die Sittlichkeit durch das Prinzip der Autonomie zu begründen; in der Tat

⁵⁵ Vgl. Spaemann 1996, S. 194f.

behauptet er wiederholt in der *KpV*, dass der Begriff des Zwecks an sich selbst aus demjenigen der Autonomie abgeleitet werden muss. Wenn aber Kants moralische Autonomie nur in einer gelingenden Deutung des moralischen Interesses, das gerade durch das Phänomen der Achtung gekennzeichnet wird, zu erhellen ist,⁵⁶ scheint diese argumentative Lücke ein entscheidendes Defizit in Kants Ethik darzustellen. Die Analyse der Erfahrung des Sollens erlaubt zwar die Feststellung, dass die Setzung eines selbstständigen Zwecks in der moralischen Erfahrung rein negativ gedacht wird, indem das Subjekt sein Vermögen der Zwecksetzung auf diejenige Bedingung einschränkt, die von ihm verlangt, eine gesetzliche bzw. allgemeingültige Form seines eigenen Willens zu schaffen. Aber die Anerkennung des unbedingten Wertes der formalen Gesetzlichkeit des Wollens bedeutet nicht ohne weiteres eine Anerkennung der anderen Personen. Da Personen nicht einfach direkt aus einer Einwirkung der Freiheit hervorgehen, sondern vielmehr selbstständige Zwecke darstellen, fehlt es Kants Ethik zunächst an einem Argument dafür, warum kategorisch nicht zu vergegenständlichende Personen in der moralischen Erfahrung als jeweils andere mitgedacht und anerkannt werden müssen.

Dieses Defizit kann jedoch in einer genaueren Analyse des sittlichen Phänomens behoben werden. Die Zweck-an-sich-selbst-Formel des kategorischen Imperativs bringt zunächst zum Ausdruck, dass eine moralische Reflexion über mein Vermögen der Zwecksetzung zu einer Selbstverständlichkeit führt; nämlich zu jener, dass die Gesetzlichkeit meines Wollens das oberste Worumwillen für mich darstellt, sodass die Existenz meiner selbst unter dem Gesetz der Freiheit der für mich zu bewirkende oberste Zweck ist. Dies widerspricht nicht Kants These, das moralische Subjekt sei kein zu bewirkender Zweck. Denn es ist durchaus sinnvoll zu sagen, das Subjekt sei ein *existierender Zweck*, da seine konkrete Existenz in der Seinsweise eines Zweckes nicht schon durch die bloße Tatsache seiner Existenz festgelegt ist. Deshalb spricht Kant aus-

⁵⁶ Vgl. § 4-6 der vorliegenden Untersuchung.

drücklich von einer Selbsterhaltung der Vernunft oder einer moralischen Selbsterhaltung.⁵⁷ Der Mensch „strebt ja nur darum danach, sein Sein zu erhalten, weil es schon ist“.⁵⁸ Dass das Sich-Selbstzweck-Sein des moralischen Subjekts zugleich eine bestimmte Form der Selbsterhaltung mit sich bringt, setzt darüber hinaus noch voraus, dass der Wert bzw. Sinn seiner Existenz immer von der Art und Weise, *wie* es existiert, abhängt; dabei wird seine Daseinsart nicht notwendigerweise durch sein bloßes Sein bestimmt, sondern es besteht für das schon existierende Subjekt immer ein Bedarf, den Wert seiner Existenz zu gewinnen.

Diese Existenzweise lässt sich im Gesetz der Freiheit konkretisieren, das nur dann sinnvollerweise als Gesetz bezeichnet werden kann, wenn es allgemeingültig, d. h. für jeden, der unter ihm steht, gültig ist. Dies bedeutet dann, dass das jeweils zu erhaltende Sich-Selbstzweck-Sein des moralischen Subjekts zugleich als ein Mit-Sein verstanden werden muss, das die Existenz der anderen Subjekte, die im gleichen Sinne Person genannt werden können, notwendigerweise voraussetzt. Diese Pluralität der Personen wird in der Erfahrung des Sollens dadurch mitgedacht, dass das moralische Subjekt sich selbst nicht als alleinigen und willkürlichen Diktator seiner Welt versteht, sondern vielmehr „wir“, in Kants Worten, zugleich „gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten“ und „Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben“ sind.⁵⁹ Somit wird klar, dass Kants moralischer Autonomiebegriff eine interpersonale Dimension beinhaltet, da er die moralische Erfahrung von Anfang an als ein Bewusstsein vom praktischen Gesetz interpretiert. Es bedarf keines argumentativen Übergangs vom Selbstzwecksein des Menschen zur Anerkennung des Anderen als eines Zwecks an sich selbst, weil das moralische Bewusstsein bereits von sich aus kein egoistisches Selbstverhältnis ist. Die

⁵⁷ Vgl. *KU*, 5: 261f.; *MS*, 6: 419.

⁵⁸ Spaemann 2012, S. 53.

⁵⁹ *KpV*, 5:82.

Zweckhaftigkeit der moralischen Erfahrung unterscheidet sich von der Zweckmäßigkeit des Technisch-Praktischen dann dadurch, dass in der moralischen Erfahrung das primäre egoistische Selbstverständnis „durch eine Selbsterhaltung von anderer Art überschritten wird“.⁶⁰

Erst wenn zugestanden ist, dass der Wert der Person nicht schon durch die reine Existenz des Menschen als Sich-Selbstzweck-Seiendem garantiert wird, ist es sinnvoll zu sagen, dass die durch das unbedingte Sollen ausgedrückte Selbsterhaltung ein zu realisierender Zweck ist.⁶¹ Jeder moralisch gesinnte Mensch zielt nach Kant darauf ab, eine bestimmte Form seines Lebens zu realisieren, nämlich ein Mit-Sein unter dem Gesetz der Freiheit. Die Selbsterhaltung der Person bedeutet eine innerhalb jeder konkreten moralischen Erfahrung geltende Aufforderung, sich selbst zur verpflichteten Person zu erheben. Nicht in der puren Existenz der Person, sondern in ihrem Wollen, sich „ihrer eigenen Persönlichkeit“ zu unterwerfen (*KpV*, 5:87), zeigt sich am klarsten die Intentionalität der menschlichen Sittlichkeit.⁶²

Hier könnte der Einwand erhoben werden, dass die gesetzliche Form der Existenz des Menschen, sofern sie mit der obersten einschränkenden Bedingung eines allgemeingültigen Wollens identisch ist, sofort als wirklich erkannt wird, sobald die wollende Bezugnahme gelingt und von dem Subjekt erfahren wird. Da das Subjekt des moralischen Gesetzes nach Kant eben diese formale Bedingung ist, würde die Person selbst in der moralischen Erfahrung in diesem Fall als etwas schon immer Wirkliches erkannt, die dann kein Bedürfnis mehr hätte, sich selbst wirklich zu machen bzw. zum

⁶⁰ Hutter 2003, S. 180f.

⁶¹ Kant unterscheidet die Tugend des Menschen im Sinne von der „moralische[n] Gesinnung im Kampfe“ von der „Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnung des Willens“ (*KpV*, 5:84). Dass nicht die Person, sondern nur die Persönlichkeit bzw. Menschheit in ihr als heilig genannt wird, erweist auch, dass das moralische Selbstverständnis weder kontemplative Selbstdenken noch Selbstbegnügen eines vollkommenen Wesens ist, für das die Rede von „Selbstzweck“ oder „Selbsterhaltung“ sinnlos wäre.

⁶² Ganz auf gleiche Weise soll man sagen, dass die menschliche Freiheit auch nicht darin liegt, bloß unabhängig von Naturnotwendigkeit zu sein, sondern eher darin, unabhängig von ihr zu werden (vgl. Hutter 2003, S. 139).

Zweck zu setzen. Ein solcher Einwand lässt sich eigentlich nicht schwer zurückweisen, wenn man die Bedeutung der moralischen Selbsterhaltung im Auge behält: Der Sinn des jeweils zu erhaltenden Seins hängt davon ab, ob das Subjekt, sich selbst als Person verstehend, nach dem Gesetz der Freiheit handelt; oder, anders formuliert, die jeweils zu erhaltende Wirklichkeit ist eine zu erfüllende Leistung des Subjekts, ohne die das Sein desselben gar keinen moralischen Wert hat. Es ist für einen Menschen, der sich selbst als moralisches Subjekt versteht, von keinem entscheidenden Belang, ob er selbst als bloßes sinnliches Naturwesen in einer empirischen Welt kontinuierlich weiterexistiert; von zentraler Wichtigkeit ist für ihn immer, ob er als handelnde und sinngebende Person, und zwar zusammen mit anderen Personen, in einer übersinnlichen Ordnung lebt. Ein solcher Mensch hat ein moralisches Anliegen, nämlich eine gesetzliche Form, und zwar nicht nur für den Gebrauch seines eigenen Vermögens, sondern auch für die ganze Welt, zu gewinnen. Diese Einsicht Kants macht nun eine Weiterführung der Reflexion über den Gegenstand der sittlichen Intentionalität erforderlich.

§ 10. Vom moralischen Gut zum höchsten Gut

Das Problem des höchsten Guts bei Kant wird meistens mit dem Problem des Verhältnisses von Glück und Moral identifiziert. Kants kritische Auseinandersetzung mit traditionellen Versuchen, die Moral mit dem Glücksstreben des Menschen zu harmonisieren, führt zu einer Darstellung der Antinomie der praktischen Vernunft, deren Auflösung die Möglichkeit des höchsten Guts erst verständlich macht. Dabei steht Kants Behandlung des Problems des höchsten Guts in einem unverkennbaren Zusammenhang mit der Analytik der reinen praktischen Vernunft. Das höchste Gut wird von Kant als „ganzer Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft“ (*KpV*, 5:109) oder „unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen Vernunft“ definiert: Es referiert auf die Totalität des Guten. Das Unbedingte, auf das sich die Idee des höchsten Guts bezieht, soll dann

in einem bestimmten Sinne ein Mehr gegenüber dem unbedingten Wert der Tugend darstellen. Dieses Mehr lässt sich aber sehr schwer nachvollziehen, wenn man die Unbedingtheit des moralisch Guten bei Kant im Auge behält: Der Wert jeder Person ist im exakt gleichen Sinne inkommensurabel und aus einer bloßen Vermehrung derselben würde gar keine Idee des „höchsten“ oder „vollkommensten“ Guts entstehen. Selbst wenn man sich unterschiedliche Ideen der Unbedingten vorstellen kann, ist ein Vergleich zwischen ihnen nicht sinnvoll: Es ist kaum vorstellbar, dass ein Gegenstand zwar unbedingt gut, dabei aber „weniger“ gut ist als ein anderer Gegenstand, der genauso unbedingt gut ist.⁶³

Fragwürdig ist darüber hinaus auch Kants implizite Behauptung, es sei der menschlichen Vernunft unvermeidlich, das höchste Gut begreifen zu wollen. Denn dass die praktische Vernunft in ihrer Bestimmung des höchsten Guts notwendigerweise in eine Antinomie gerät, wäre nur dann möglich, wenn die Vernunft außerdem ein darüberhinausgehendes Interesse hätte, das nicht allein durch das Interesse am moralisch Guten ausgedrückt wird. Kants Einführung des Begriffs des höchsten Guts in der Dialektik unterstützt eine solche Vermutung: „Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden.“ (*KpV*, 5:107) Daraus könnte nun folgen, dass es gerade die allgemeine Suche der Vernunft nach der unbedingten Totalität wäre, die eine Antinomie der Vernunft im Falle des Praktisch-Unbedingten möglich und notwendig machen würde.

Diese auf den ersten Blick naheliegende Deutung ist in der Tat irreführend. Ihre fehlende Plausibilität liegt auf der Hand, wenn Kants weitere Aussagen über das höchste

⁶³ Die moralische Wertschätzung ist vergleichbar mit der von Kant so genannten „ästhetischen Größenschätzung“. In *KU* werden zwei Arten von Größenschätzung voneinander unterschieden: Für die „mathematische Größenschätzung“ gibt es „kein Größtes (denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche)“; aber für die ästhetische Größenschätzung gibt es allerdings ein Größtes“ (*KU*, 5:251).

Gut hinzugezogen werden:

„Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objekte zu machen. [...] Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht bloß Objekt, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei: weil alsdann in der Tat das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand nach dem Prinzip der Autonomie den Willen bestimmt.“ (*KpV*, 5:109f.)

Das höchste Gut soll deshalb einen wesentlichen Bestandteil des Inhaltes der moralischen Intentionalität ausmachen, obwohl Kant zugleich kein Argument liefert, warum die Sittlichkeit bzw. das sogenannte „oberste“ Gut noch nicht „der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft“ ist. Die Einführung irgendeines dem sittlichen Phänomen gegenüber fremden Interesses, um die Idee des höchsten Guts darzutun, würde es unverständlich machen, warum Kant die Möglichkeit des höchsten Guts so eng mit der Verstehbarkeit der sittlichen Anforderungen verbindet.⁶⁴ Seine Betonung, dass das höchste Gut niemals unabhängig vom Sittengesetz zum echten Bestimmungsgrund des

⁶⁴ Kant vertritt hier eine sehr starke These: Nämlich, dass die Möglichkeit des höchsten Guts eine notwendige Bedingung dafür sei, dass das moralische Gesetz nicht „phantastisch“ ist: „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.“ (*KpV*, 5:114) Diese These lässt sich nur nachvollziehen, wenn man annimmt, dass das moralische Gesetz für sich genommen schon notwendigerweise einen Anspruch involviert, einen Zweck zu realisieren, bei welchem es sich um das höchste Gut handelt.

Willens dienen kann, erweist eher die Untrennbarkeit von beiden. Daher kann es nicht zu Kants Aufgaben gehören, das höchste Gut unabhängig von der sittlichen Intention bzw. durch das Hinzuziehen eines völlig unterschiedlichen Interesses an der absoluten Totalität in einem nicht weiter differenzierten Sinne zu begründen. Es ist in diesem Kontext daran zu erinnern, dass die vollständige Aufklärung der Antinomie der praktischen Vernunft eine Hinführung zur Lehre des Primats des Interesses der reinen praktischen Vernunft darstellt. Unter der Annahme eines allgemeinen Interesses der Vernunft würde die bestehende Differenz zwischen verschiedenen Interessen der Vernunft nicht mehr sichtbar.

Der Zusammenhang, der zwischen Kants Begriff der Sittlichkeit und demjenigen des höchsten Guts bestehen soll, wird allerdings umso unverständlicher, je genauer der Unterschied beider Begriffe thematisiert wird. Dabei kommt es zunächst nicht darauf an, ob und auf welche Art und Weise das höchste Gut einen Anteil an der moralischen Willensbestimmung haben kann, sondern darauf, ob ein sinnvoller Unterschied zwischen dem Gegenstand der reinen praktischen Vernunft und dem Gegenstand derselben in ihrer Totalität überhaupt gemacht werden kann. Um zu erkennen, ob eine bestimmte Handlungsart in einem konkreten Fall gut oder böse ist, braucht nicht zugleich die Totalität alles Guten gedacht zu werden, geschweige denn eine zusammengesetzte Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Es ist für eine kantische Ethik offensichtlich unmöglich, das Glücksstreben selbst als Teil der Triebfeder der Sittlichkeit einzuschließen: Moral soll nach Kant die eigene Glückseligkeit überhaupt nicht berücksichtigen. Wie ist es dann zu verstehen, dass die Glückseligkeit dennoch als Teil des höchsten Guts gilt, wenn sie für sich betrachtet überhaupt kein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft wäre? Indem Kant festlegt, dass es keine analytische Verknüpfung von Moral und Glück geben kann, schließt er schon die Möglichkeit aus, die Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft durch eine analytische Verbindung zwischen dem moralisch Guten und der Glückseligkeit zu denken. Warum aber muss eine solche Totalität des Guten, die gegenüber der Totalität des moralischen Guten ein Mehr darstellt, überhaupt gedacht werden? Diese Frage ist von entscheidender Bedeutung für eine

Deutung der Antinomie der praktischen Vernunft, da diese Antinomie voraussetzt, dass in dem höchsten Gut „Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht“ (*KpV*, 5:113) werden.

Es lässt sich vermuten, dass die Idee einer synthetischen Totalität von Moral und Glück deswegen unentbehrlich ist, weil unter der Idee einer Vollkommenheit der Moralität, sofern sie das Reich der Zwecke bzw. eine gesetzliche Verknüpfung der Personen als Zwecke an sich selbst bedeutet, nicht nur die moralische Vollkommenheit eines individuellen Subjekts, sondern auch zugleich die Existenz der moralischen Subjekte unter dem Sittengesetz gedacht wird. Ist das höchste Gut der zu realisierende ganze Gegenstand der Moral, so ist die gedachte Totalität eine des kollektiven Zusammenlebens der Personen. Diese gedachte Totalität hat allerdings unmittelbar nichts mit der Glückseligkeit zu tun.⁶⁵ Denn dass das oberste Gute nur einen Teil des höchsten Guts darstellt, besagt überhaupt nicht, dass die Glückseligkeit eben der restliche Teil desselben ist. Trotzdem führt Kant mit wenig Mühe seinen Begriff des höchsten Guts ein, als verstünde es sich von selbst, dass „das Ganze, das vollendete Gute“ nur dann mit „einer unparteiischen Vernunft“ bzw. „dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens“ übereinstimmt, wenn es die Glückseligkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit in sich enthält (*KpV*, 5:110f.). Das Problem besteht hier offensichtlich darin, dass der Begriff einer kollektiven Lebensform unter dem Sittengesetz ebenso keinen Begriff der Glückseligkeit analytisch in sich enthält. Zu beachten ist hier evtl. Kants Unterscheidung von dem höchsten Gut „in einer Person“ und demjenigen in „einer möglichen Welt“ (ebd.). Doch er sah in diesem Zusammenhang auch keine Nötigung, einen Übergang vom ersteren zum letzteren herzustellen. Das höchste Gut in einer möglichen Welt,

⁶⁵ In der *MS* nennt Kant eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit die beiden einzigen Zwecke, die zugleich als Pflichten gelten (*MS*, 6:385). Bei dieser Lehre geht es um genau das, was Kant in der *KpV* Gegenstände der reinen praktischen Vernunft nennt. Kants Behauptung in der *KpV*, dass der ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft das höchste Gut sei, gleicht folglich der Aussage, dass eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit zusammen das höchste Gut ausmachen. Aber auch in der *MS* finden sich keine Argumente für diese These.

im Sinne einer proportionierten Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit, scheint für Kant ebenso selbstverständlich zu sein wie das höchste Gut in einer Person. Man kehrt so schließlich wieder zu der Frage zurück, warum die Totalität des Guten, die den „ganzen“ Gegenstand der reinen praktischen Vernunft ausmachen soll, eine synthetische Einheit von Moral und Glück sein muss.

§ 11. Glückswürdigkeit und der höchste Zweck der Moral

Der Gedanke der Glückswürdigkeit ist der einzige Grund, welchen Kant in der *KpV* liefert, um die Glückseligkeit als wesentlichen Bestandteil des höchsten Guts zu betrachten. In diesem Sinne könnte eine Definition der Sittlichkeit als „Würdigkeit, glücklich zu sein“ (*KrV*, A 806/B 834), es ermöglichen, die Berücksichtigung des Glücks in einer Kantischen Ethik mit einzubeziehen. Es ist freilich längst bekannt, dass der Gedanke der Glückswürdigkeit leicht zur Verwirrung bezüglich der moralischen Motivation führen kann.⁶⁶ Kants reife Ethik kennt keine andere Triebfeder der moralischen Handlung als die Achtung fürs Gesetz. Die moralische Gesinnung muss daher eine jede Berücksichtigung des Glücks ausschließen. Der Begriff der Glückswürdigkeit sollte daher in der moralischen Reflexion, deren Vollzug zur moralischen Selbsterkenntnis des Subjekts führt, keine Rolle spielen, sonst würde er die kantische Ethik unvermeidlich in eine Lohnethik verwandeln. Lediglich eine zusätzliche Reflexion über das moralische Selbstverständnis könnte zu einem Gedanken der Glückswürdigkeit hinführen.

Wenn nun zugestanden wird, dass die Einbeziehung der Glückseligkeit ins höchste Gut „nicht ein Bestandteil der Moralität selbst, sondern ein moralisch geforderter

⁶⁶ Vgl. L. W. Becks kritische Analyse: Beck 1960, S. 24-245). Eine klassische Formulierung einer Kritik dieses Zusammenhanges befindet sich auch in Schopenhauers Kritik an Kants Lehre vom höchsten Gut (Vgl. Schopenhauer 2007, S. 479f.).

Glaube zur Stützung der Moralität“⁶⁷ ist, dann muss es eine Erklärung dafür geben, warum die Moralität zwar für sich genommen die Glückseligkeit nicht als Lohn der Tugend beabsichtigt, es ihrer jedoch trotzdem als Unterstützung bedarf, oder, anders formuliert, warum die Selbstständigkeit der Moralität nicht schon die Selbstgenügsamkeit derselben impliziert. Eine Erklärung hierfür kann allerdings nicht schon aus dem Gedanken der Glückswürdigkeit entwickelt werden. Die ihm zugrunde liegende Idee der Gerechtigkeit⁶⁸ setzt vielmehr voraus, dass die Glückseligkeit einen intrinsischen Wert hat. Hätte die Glückseligkeit gar keinen mit dem moralischen Wert vergleichbaren inneren Wert, so wäre die Unterscheidung zwischen einer gerechten und ungerechten Austeilung der Glückseligkeit grundsätzlich unmöglich. Denn „der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein“ (*KpV*, 5:110), hat nicht nur unmittelbar nichts zu tun mit der moralischen Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens; sondern die Verwirklichung des moralischen Wertes bedeutet in vielen Fällen sogar eine Beeinträchtigung der eigenen Glückseligkeit. Deshalb erklärt Kant auch schon in der *KpV*, dass die Glückseligkeit allein insofern für die Moral relevant ist, als sie die Verwirklichung des moralischen Guts befördern oder verhindern kann:

„Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten.“ (*KpV*, 5:93)

Aus diesem Gedanken lässt sich selbstverständlich keine Idee der Glückswürdigkeit ableiten. Er berechtigt Kant nur, den Einfluss des Glücksstrebens des Menschen auf die

⁶⁷ Spaemann 1989, S. 105.

⁶⁸ Vgl. dazu: Himmelmann 2003, S. 209-213.

moralische Willensbestimmung weiter zu reflektieren. Derjenige Teil der Glückseligkeit, der die Moral weder befördern noch verhindert könnte, müsste aber der Moral ständig gleichgültig bleiben. Selbst das für die Moral relevante Glück hat in dieser Betrachtung nur einen relativen bzw. instrumentellen Wert, dessen Deprivation gar keinen Einfluss auf die Beurteilung des moralischen Wertes hat. Von Kants Begriff der Sittlichkeit als des einzig unbedingten Wertes ausgehend lässt sich der Gedanke der Glückswürdigkeit daher schwer rechtfertigen.

Ebenso wenig hat Kants Begriff der Glückseligkeit in der *KpV* das Potenzial, eine solche Rechtfertigung zu liefern. Indem der Gedanke der Glückswürdigkeit einen normativen Anspruch auf Glückseligkeit mit sich bringt, bedarf diese einer Begründung, unter welchen Bedingungen ein Mensch glücklich sein *soll*. Unter Glückseligkeit versteht Kant aber bloß den „Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrundes seines Willens“ (*KpV*, 5:124). Derart als ein glückliches Ganzes des Gesamtzustandes definiert, befasst die Glückseligkeit auch die Erfüllung der moralisch-neutralen Zwecke des Menschen, ohne zugleich den Gedanken der Glückswürdigkeit überhaupt berücksichtigen zu müssen. Ist die Idee der Glückseligkeit, die einen Bestandteil des höchsten Guts ausmachen kann, eigentlich moralisch-gerecht, so muss es außerdem noch einen anderen Grund dafür geben, warum die moralisch-neutralen Zwecke des Menschen auch zum Ganzen der moralisch gerechten Glückseligkeit gehören sollen. Der Gedanke der Glückswürdigkeit soll nun diesen Grund liefern, und nicht umgekehrt.

Die Fragwürdigkeit des Gedankens der Glückswürdigkeit kann als ein Symptom der inneren Spannungen von Kants Lehre des höchsten Guts in der *KpV* angesehen werden: Die auf den ersten Blick harmlose Definition, das höchste Gut sei der ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, bringt lediglich eine Vervollständigung des Begriffes des unbedingten Guten zum Ausdruck, welches im Kontext der *Analytik*

den alleinigen moralischen Wertbegriff darstellt. Die Idee des höchsten Guts als synthetischer Einheit von Glück und Moral impliziert darüber hinaus eine Erweiterung des gegenständlichen Bereichs des unbedingten Wertes. Dennoch wollte Kant nicht zugleich zugestehen, dass eine dementsprechende Erweiterung der moralischen Motivation ebenso erforderlich ist, weshalb er das höchste Gut stets einen Gegenstand der *reinen* praktischen Vernunft nennt. Das Streben nach dem höchsten Gut soll seiner Meinung nach unserer Intention nach Sittlichkeit gar nichts hinzufügen; vielmehr verortet Kant die Rechtfertigung dafür, dass das höchste Gut „höchster Zweck“ unserer Sittlichkeit ist, in der Sittlichkeit selbst. So muss im Falle des höchsten Guts unvermeidlich eine Unstimmigkeit innerhalb der Intentionalität entstehen: Die Sittlichkeit bedarf der Idee des höchsten Guts als Zweckvorstellung dessen, was sie durch ihr eigenes Gesetz bestimmt; diese Idee enthält jedoch mehr als den Inbegriff des moralischen Guten, welcher aus der moralischen Perspektive das einzige unbedingte Gute darstellt.

Dieter Henrich hat zurecht angemerkt, dass es bei Kants Lehre des höchsten Guts um das Problem eines sog. „moralischen Bildes“ bzw. einer moralischen Ordnung der Welt geht.⁶⁹ Die Vorstellung einer moralischen Ordnung der Welt ist nach Henrichs Deutung von unserem moralischen Bewusstsein nicht zu trennen, denn die Natur benimmt sich – nach unserem theoretischen Verständnis – gleichgültig gegenüber den zu realisierenden Gegenständen der Moral. Der Verzicht auf den Gedanken der Glückswürdigkeit könnte nach Henrich so einen merklichen Unterschied zwischen Kants früherer und späterer Ethik ausmachen, während die Absicht, ein moralisches Weltbild zu begründen, unverändert bleibt. Um aber dasselbe Weltbild ohne einen Rekurs auf die Glückswürdigkeit herleiten zu können, muss es Kant gelingen zu beweisen, dass alle unserer moralischen Handlungen auf das höchste Gut als Endzweck abzielen müssen.⁷⁰

Henrichs Einwand bezieht sich dabei zum einen auf das Fehlen eines Arguments für

⁶⁹ Vgl. Henrich 1992, S. 3-28.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 25f.

die moralische Teleologie in der *KpV* – deren Möglichkeit soll später im Zusammenhang mit Kants Kritik der Teleologie in der *KU* untersucht werden –, zum anderen auf die Unzulänglichkeit dieser Strategie: Zwar zeigt Kant klar auf, dass das moralische Subjekt dazu verpflichtet ist, „der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur“ (*KpV*, 5:43) zu verschaffen; er erklärt dabei jedoch nicht, warum eine vollkommene Realisierung dieser Form nichts anderes als das höchste Gut darstellt, wobei dieses sich in seiner praktischen Philosophie stets von dem obersten Guten bzw. dem vollkommenen Ganzen der Sittlichkeit unterscheidet. Bemüht man sich daher darum, die Differenz zwischen der Wirklichkeit der moralischen Selbsterfahrung und der in ihr anvisierten gegenständlichen Wirklichkeit überhaupt aufzuklären, muss die letztere von der Grundstruktur der moralischen Intentionalität her bestimmt werden.

Die entscheidende Schwäche von Kants Lehre des höchsten Guts besteht in der Art und Weise, wie sie den „höchsten Zweck“ der Moral im Gegensatz zur Selbstzweckhaftigkeit derselben beschreibt. Wenn dabei das Thema der Glückseligkeit eine zentrale Rolle spielt, so scheint es eine unübersehbare Kluft zwischen der Idee des höchsten Guts und dem Konzept des Endzwecks der Moral zu geben, denn, wie oben schon gezeigt worden ist, lässt sich die Glückseligkeit weder völlig unabhängig von der Sittlichkeit, noch allein aus ihr heraus als ein notwendiges Bestandteil des höchsten Guts beweisen. Dieses Dilemma ist nicht nur darauf zurückzuführen, dass Kant seinem Begriff der Glückseligkeit eine empiristisch-psychologistische Färbung gibt. Um zu bestimmen, welcher Inhalt dem höchsten Gut im Sinne eines höchsten Zwecks der Moral notwendigerweise zuzukommen hat, muss vielmehr zunächst geklärt werden, was die Rede von dem höchsten Zweck der reinen praktischen Vernunft eigentlich bedeutet. Die Glückseligkeit sollte nach Kant den Unterschied zwischen dem moralisch Guten und dem ganzen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft zum Ausdruck bringen, weil sonst die Tugend selbstverständlich den alleinigen Zweck der Moral ausmachen würde. Doch eine Einbeziehung der Glückseligkeit in die Vorstellung des höchsten Guts bedarf selbst einer Begründung, welche in der *KpV* nirgendwo anders als in dem fragwürdigen

Begriff der Glückswürdigkeit zu finden ist.

Wenn der Begriff der Glückswürdigkeit dieser Begründungsstrategie jedoch nicht gerecht werden kann, so kann die Postulatenlehre der *KpV*, die auf einer Bestimmung des höchsten Guts als einer synthetischen Einheit von Moral und Glückseligkeit beruht, auch nicht überzeugend sein. Dieses Defizit der Postulatenlehre erklärt wiederum, warum Kant den Gottesbeweis der *KpV* in seinen folgenden Werken umzuformulieren versucht. Ein neuer Anlauf zum Gottesbeweis muss entweder eine neuartige Auffassung von Glückseligkeit zum Ausgang nehmen oder auf diese in der Argumentation des Gottesbeweises völlig verzichten. Im letzten Kapitel dieser Untersuchung wird schließlich gezeigt werden, dass Kant seine Strategie aus der *KpV* auch in der dritten Kritik nicht gänzlich aufgibt. Dieser Umstand besagt dennoch nicht, dass die dritte Kritik gar kein neues Licht auf diese Problematik geworfen hat. Denn bekanntlich wird sie mit einer Methodenlehre der teleologischen Urteilstkraft beendet, in welcher Kants langandauernde Auseinandersetzung mit dem teleologischen Problem in einem moralischen Gottesbeweis kulminiert. Dieser neu gefasste Gottesbeweis, sowie der ihm zugrunde liegende Endzweckbegriff setzen nun eine kritische Beleuchtung der teleologischen Urteilstkraft voraus. Der zweite Teil dieser Untersuchung sieht sich vor die Aufgabe gestellt, Kants Kritik der Teleologie im Hinblick auf ihre Beziehung auf ein nicht völlig aufgeklärtes Problem in der *KpV* zu evaluieren; wobei dieses Problem nicht bloß als das Problem des höchsten Guts verstanden werden kann und in der *KU* als Problem des Endzwecks wiederkehrt.

Die Frage nach der Möglichkeit des Endzwecks unterscheidet sich vor allem dadurch von derjenigen nach der Möglichkeit des höchsten Guts, dass die erstere die teleologische Implikation von Kants praktischer Philosophie zum Ausdruck bringt. Es ist für Kant kaum vermeidbar, die Intentionalität der Sittlichkeit mithilfe des Zweckbegriffs zu beschreiben; wobei diese Beschreibung jedoch einer sehr ungewöhnlichen Bedeutung desselben verhaftet bleibt, sodass Kant zunächst alle gewöhnlichen, „materialen“ Zweckbegriffe von seiner Grundlegung der Ethik ausschließen muss und das Prob-

lem ausschließlich auf Basis des Prinzips der Sittlichkeit behandelt, nämlich dahingehend, wie der ganze und höchste Zweck der Sittlichkeit sinnvoll zu denken ist. Leider fehlt es der *KpV* sowohl an einer Thematisierung des Zweckbegriffs, als auch an einer überzeugenden Begründung dafür, warum die selbstzweckhafte moralische Selbsterfahrung notwendigerweise zu einem moralischen Verständnis der ganzen Welt führen muss, für welches die Idee des höchsten Guts unentbehrlich wäre. In dieser Hinsicht hat der zweite Teil der dritten Kritik offensichtlich eine wichtige systematische Bedeutung für Kants kritische Philosophie: Wenn unser Vermögen der Zwecke von unserem Beurteilungsvermögen der Zweckmäßigkeit nicht zu trennen ist, wird es erforderlich, eine gründliche Reflexion der letzteren durchzuführen, damit wir schlussendlich in der Lage sind zu beurteilen, ob und wie wir sinnvoll von einem „Endzweck“ sprechen dürfen.

Zweiter Teil: Kritik der Teleologie

Kapitel III: Kritik der natürlichen Teleologie

§ 12. Inversion der Teleologie und das Problemfeld von Kants Kritik der Teleologie

Unter „Inversion der Teleologie“ versteht Robert Spaemann eine bedeutsame Tendenz der neuzeitlichen Ontologie, die klassische Teleologie durch einen Begriff der Selbsterhaltung zu ersetzen. Während die klassische Teleologie, als deren Paradebeispiel die aristotelische gelten kann, das Bonum als objektives Ziel der Tätigkeit eines jedes Wesens versteht, tendiert die neuzeitliche Philosophie dagegen dahin, die Selbsterhaltungstendenz des endlichen Wesens als alleiniges Telos desselben anzuerkennen.⁷¹ Spaemann argumentiert nun weiter, dass diese Inversion, mit der „die Struktur der Selbsttranszendenz auf die Endlichkeit zurückgebogen wird“⁷², einen Einschnitt im Sinne einer Entteleologisierung der modernen Welt darstellt. Wenn die pure Wirklichkeit eines endlichen Wesens das einzige und vollständige Ziel aller seiner Tätigkeit ist, verliert die Bezugnahme auf sein Telos jede Beziehung zum Unbedingten, die jedoch für die klassische Teleologie von entscheidender Bedeutung ist.⁷³ Eine so interpretierte „Inversion“ der Teleologie könnte nun einen unhaltbaren Standpunkt der neuzeitlichen

⁷¹ Vgl. dazu: Spaemann 1963, S. 53f.; vgl. auch: Spaemann/Löw 2005, S. 88.

⁷² Spaemann 2012, S. 45.

⁷³ Vgl. Spaemann/Löw 2005, S. 63.

Metaphysik anzeigen, welcher Spaemann zufolge durch ein Wiederaufleben des Aristotelismus beseitigt werden sollte.

Kants Kritik der Teleologie, die sich hauptsächlich in seiner dritten Kritik findet, scheint zu eben dieser Inversion der Teleologie ihren Beitrag zu leisten, und zwar dadurch, dass Kant die objektiv konstitutive Bedeutung des teleologischen Prinzips für unser Naturverständnis negiert. Dass er die Selbsterhaltung des Menschen schließlich innerhalb eines moralischen Zusammenhanges interpretiert und rechtfertigt, hängt auch damit zusammen, dass der Begriff der Autonomie bzw. der Selbstbestimmung des endlichen vernünftigen Wesens hier einen begrifflichen Vorrang vor demjenigen des Guten innehat, sodass die Selbsttranszendenz desselben nur in Beziehung auf ein bewusstes Selbstverhältnis, und zwar ohne Rekurs auf jedes vorgegebene Telos, verstanden werden soll.⁷⁴ In dieser Hinsicht ließe sich Kants Kritik der klassischen Teleologie aus Spaemanns Perspektive nur schwerlich positiv beurteilen, wenn nicht eine „aristotelische Wende“ in der weiteren Entwicklung seiner Philosophie geschähe.⁷⁵ Nach Spaemann und Löw könnte Kants *OP* einen unterschiedlichen Weg aufzeigen, wie das Subjekt im Sinne der „psychophysischen Einheit [...] durch Selbstaffektion und Selbstkonstitution [...] den sicheren Grund für die Welterfahrung legt“, womit Kant das Leben als „Grundlage aller Verständlichkeit“ verstünde und „unter Absehung von der Dimension des Sittlichen den Zweckbegriff apriorisch verankert“.⁷⁶ Eine solche „Abkehr

⁷⁴ Z. B. verwendet Uwe Justus Wenzel den Ausdruck „Inversion der Teleologie“ in Hinblick auf Kants praktische Philosophie. Nach ihm enthält Kants Moralphilosophie eine „Theorie des Guten“, indem sie versucht, „Teleologie in ein formales Selbstverhältnis des Willens zu überführen“ bzw. „alle Zwecksetzungen in eine Selbstbeziehung zurückzugründen“. (Vgl. Wenzel 1992, S. 86f.)

⁷⁵ Reinhard Löw vertritt die These, dass im Fall von Kants Naturbegriff eine solche Wende tatsächlich geschieht, indem Kant seine Transzendentalphilosophie „auf sich selbst“ anwendet und schließlich im *OP* „die Bedingung der Möglichkeit von Kategorien in einer Lehre von der Selbstaffektion und Selbstkonstitution des erkennenden Subjekts untersucht“. (Vgl. Löw, 1980, S. 138)

⁷⁶ Spaemann/Löw 2005, S. 120.

vom Intellektualismus“ wird von Löw ferner auf die *KU* zurückgeführt.⁷⁷ Kants Auseinandersetzung mit dem teleologischen Problem in der *KU* wird dementsprechend als „Wendepunkt der kantischen Naturphilosophie“ bezeichnet, an welchem er zu einer aristotelischen Position zurückgekehrt sein könnte.⁷⁸

In diesem Kapitel soll dagegen gezeigt werden, dass es irreführend und letztlich vergeblich ist, aus Kants Kritik der Teleologie heraus einen kantischen Aristotelismus oder Quasi-Aristotelismus zu entwickeln. Das Vorhandensein des eventuell in Kants späterer Naturphilosophie entwickelten spekulativen Ansatzes impliziert natürlich nicht, dass die dritte Kritik schon den Weg für diesen geebnet haben muss. Eines der wichtigsten Ergebnisse der dritten Kritik besteht eben in der Feststellung, dass unsere teleologische Beurteilung der Natur weder direkt zu einer Physikotheologie, noch zu einer moralisch-praktischen Teleologie hinführen kann, was bedeutet, dass auf ihrer Grundlage keine Verbindung zwischen der Natur und dem unbedingten Guten als ihrem Telos hergestellt werden kann. Gegen Aristoteles ist Kants Vernunftkritik wenigstens in dem Sinne gerichtet, dass er die natürliche Selbsterhaltung, die sowohl aus der Selbsterfahrung des Menschen, als auch aus der gegenständlichen Erfahrung des Lebendigen herauszulesen ist, nicht als ein Streben nach einer Teilhabe am unbedingten Guten versteht. Selbst wenn Kant die ontologischen Implikationen des Phänomens der Zweckmäßigkeit der Natur nicht gänzlich beseitigt, argumentiert er eindeutig, wie Löw auch richtig bemerkt, „gegen überschwängliche Teleologie“.⁷⁹ Es fragt sich nur, ob Kant trotz seiner Kritik der dogmatischen Teleologie auf unbemerkte Weise gleichzeitig wiederum einen Zugang zur aristotelischen Ontologie eröffnen kann. Diese Frage lässt sich erst in einer sorgfältigen Untersuchung von Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft beantworten.

Jetzt soll zunächst darauf hingewiesen werden, dass das Stichwort „Inversion der

⁷⁷ Vgl. Löw 1980, S. 271ff.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 228f.

⁷⁹ Ebd., S. 195f.

Teleologie“ nicht ausreicht, um der Kompliziertheit des teleologischen Problems bei Kant gerecht zu werden, selbst wenn die vorgebliche Inversion auf Kants praktische Philosophie beschränkt wird. Im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung wird dafür argumentiert, dass das teleologische Problem der sittlichen Intentionalität nicht allein durch die Behauptung, dass der Mensch Zweck an sich selbst sei, völlig geklärt werden kann; vielmehr wird auf Grundlage dieser für Kant so zentralen Behauptung erst die Fragestellung ermöglicht, um was es sich bei einem Zweck an sich selbst überhaupt handelt. Oder anders gesagt, es fordert eine „Einkehr der Onto-Teleologie in die Subjektivität des Menschen, in seine Existenz als Zweck an sich selbst“⁸⁰ die Aufstellung einer „reinen Zweckslehre“ (*GtP*, 8:182). Kants Ethik dreht sich aber stets um das unbedingte moralische Sollen, was es schwer macht zu verstehen, warum eine Ethik der Autonomie zugleich eine „reine Zweckslehre“ sein soll. Eine Person, wenn sie als zu den Dingen an sich selbst gehörig und in einem metaphorischen Sinne „außerhalb“ der (sinnlichen) Welt liegend betrachtet wird, hat unmittelbar nichts zu tun mit der zu erhaltenden Existenz des Menschen als eines sinnlichen Wesens. Die Unterscheidung zwischen dem Menschen als selbsterhaltendem Lebewesen und der Person als unbedingt sein-sollendem Subjekt der Sittlichkeit hat eine Trennung zwischen natürlicher Teleologie und Ethik zur Folge. Doch eine „reine Zwecklehre“ kann nur dann verständlich sein, wenn die Person, die zwar selbst kein empirisch zu bewirkender Gegenstand ist, irgendwie einer durch den praktischen Vernunftgebrauch des Menschen zu erhaltenden Wirklichkeit entsprechen soll. Denn wie bereits gesagt: Die Besonderheit des sittlichen Phänomens besteht in einer intentionalen Beziehung, die sowohl dem Wert des Subjekts als auch dem moralischen Guten als Gegenstand desselben zugrunde liegt. Wäre es dem Menschen unmöglich, die Leistung einer gegenständlichen Bezugnahme auf das moralische Gut zu vollbringen, wäre es sofort sinnlos zu sagen, der Mensch existiere als Zweck an sich selbst. Diese Leistung erweist sich letzten Endes in der Gewinnung eines bestimmten „Wie“ der Existenz des Menschen, nämlich einer Form des

⁸⁰ Wenzel 1992, S. 93.

Mit-seins unter dem von ihm selbst gegebenen und anerkannten Sittengesetz, das nicht nur für ein solipsistisches Selbst, sondern für jedes vernünftige Wesen in der Welt gelten soll. Kant zufolge muss sich die sittliche Gesinnung immer auf eine moralische Ordnung der Welt richten, sodass die Selbstzweckhaftigkeit der Sittlichkeit immer zugleich als moralische Selbsterhaltung in der Welt bzw. „in der Natur“⁸¹ verstanden werden muss.

Das teleologische Problem in Kants Vernunftkritik bezieht sich daher notwendigerweise auf die maßgebliche Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit, und zwar nicht, weil ein Übergang von Natur zu Freiheit erst durch eine Teleologie geleistet werden müsste, sondern weil sich diese Übergangsfrage allein aus dem Grund stellt, dass die sittliche Einstellung schon die Welt unter einem teleologischen Aspekt zu betrachten verlangt. Dieser Zusammenhang tritt in Kants Abhandlung „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“ schon deutlich zutage. Am Ende dieser Abhandlung trifft Kant eine begriffliche Unterscheidung zwischen dem Zweck der Natur und dem Zweck der Freiheit, um zu zeigen, dass die teleologische Beurteilung der Natur jederzeit empirisch bedingt ist, und dass allein in der Moral die gesuchte „reine Zweckslehre“ bzw. reine praktische Teleologie gefunden werden kann:

„Nun sind die Zwecke entweder Zwecke der Natur, oder der Freiheit. Daß es in der Natur Zwecke geben müsse, kann kein Mensch a priori einsehen; dagegen er a priori ganz wohl einsehen kann, daß es darin eine Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen geben müsse. Folglich ist der Gebrauch des teleologischen Prinzips in Ansehung der Natur jederzeit empirisch bedingt. [...] Allein die Kritik der praktischen Vernunft zeigt, daß es reine praktische Prinzipien gebe, wodurch die Vernunft a priori bestimmt wird, und die also a priori den Zweck derselben angeben. Wenn also der Gebrauch des teleologischen Prinzips zu Erklärungen der Natur darum, weil es auf empirische Bedingungen eingeschränkt ist, den Urgrund der zweckmäßigen

⁸¹ Vgl. Hutter 2003, S. 177.

Verbindung niemals vollständig und für alle Zwecke bestimmt genug angeben kann: so muß man dieses dagegen von einer *reinen Zweckslehre* (welche keine andere als die der *Freiheit* sein kann) erwarten, deren Prinzip a priori die Beziehung einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke enthält und nur praktisch sein kann. Weil aber eine reine praktische Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen bestimmt ist, so wird sie deren *Möglichkeit* in derselben, sowohl was die darin gegebene *Endursachen* betrifft, als auch die Angemessenheit der *obersten Weltursache* zu einem Ganzen aller Zwecke als Wirkung, mithin sowohl die natürliche *Teleologie*, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die Transzendental-Philosophie, nicht verabsäumen dürfen, um der praktischen reinen Zweckslehre objektive Realität in Absicht auf die Möglichkeit des Objekts in der Ausübung, nämlich die des Zwecks, den sie als in der Welt zu bewirken vorschreibt, zu sichern.“ (*GtP*, 8: 182f.)

Bei Kants Unterscheidung zwischen natürlicher und praktischer Teleologie kommt es deshalb nicht darauf an, die klassische Teleologie durch seine moralische Teleologie – und zwar mithilfe einer „Umkehrung der ethischen Rangordnung“⁸² – zu ersetzen, obwohl der Primat der praktischen Vernunft beständig von Kant hervorgehoben wird. Denn es ist die reine praktische Teleologie, welche die Möglichkeit, „ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen“, mit einbeziehen muss, ohne dabei sowohl die natürliche Teleologie als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt zu „verabsäumen“. Anstelle der absoluten Autarkie des moralischen Subjekts ergibt sich daraus ein Bedürfnis, der praktischen Teleologie eine „objektive Realität“ zu sichern. Das sachliche Problem, um das es bei Kants Auseinandersetzung mit der Teleologie letztlich geht, ist die Frage nach der Möglichkeit einer Vereinbarkeit von Natur und Freiheit, welche sich aufgrund des Primats der praktischen Vernunft in die Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung des moralischen Zwecks in der Welt verwandelt.

⁸² U. J. Wenzel, 1992, S. 93.

Unter der Selbsterhaltung des Menschen versteht Kant dementsprechend weder bloß eine natürliche Bestimmtheit des Menschen als Naturwesen noch das Unbedingte Gute des autonomen Subjekts, weil aufgrund der Grunddifferenz zwischen Natur und Freiheit die menschliche Selbsterhaltung zweideutig bleibt und uns deswegen vor die Aufgabe stellt, auf unser teleologisch verstehendes Vermögen zu reflektieren. Daher liegt es nahe, dass sich aus der Spannung zwischen „Denkungsarten“ bzw. „Gesetzgebungen“ der menschlichen Vernunft eine zu erfüllende systematische Aufgabe des Übergangs von Natur zu Freiheit ergibt, die in der Einleitung der *KU* mit dem Problem des Endzwecks kombiniert wird. Allerdings wird es von Kant hier nicht thematisch gemacht, wie sich die teleologische Betrachtungsweise der Natur eigentlich zu unserem praktischen Vermögen verhalten soll. Da sich die dritte Kritik augenscheinlich auf die Zweckmäßigkeit der Natur konzentriert, scheint Kants Teleologie-Kritik hier hauptsächlich eine Kritik der natürlichen Teleologie zu sein und, wie Kant selbst zugibt, allein „dem theoretischen Teile der Philosophie“ (*KU*, 5:170) zuzugehören. Man sollte sich dennoch daran erinnern, dass im Hintergrund von Kants Kritik der natürlichen Teleologie stets sein Verständnis einer praktischen Zweckmäßigkeit steht. Ohne die Vermutung, dass der Zweckbegriff eine „objektive Realität“ bezüglich der erscheinenden Natur und eine Beziehung auf die sittlichen Ideen haben kann, wäre eine kritische Auseinandersetzung mit der Zweckmäßigkeit der Natur für die Frage nach der Möglichkeit des Endzwecks völlig irrelevant. Denn hierbei handelt es sich offenkundig um eine Frage, die selbst auf dem teleologischen Selbstverständnis des Menschen beruht. Und umgekehrt: Wenn ein Zweck immer „eine gerade Beziehung auf die Vernunft“ (*GtP*, 8:182) voraussetzen muss, muss die fragliche objektive Realität von einem legitimen Gebrauch des Zweckbegriffs abhängen, welcher in erster Linie praktisch ist.

Infolgedessen besteht hier eine Schwierigkeit darin, dass der Begriff des Praktischen eine wesentliche Zweideutigkeit aufweist: Technische Praxis (Kunst im allgemeinen Sinne) und moralische Praxis (Sitten) haben kein gemeinsames Prinzip. Die Einleitung der *KU* macht es von Anfang an deutlich, dass alles Technisch-Praktische, um das allein

sich „die allgemeine Glückseligkeitslehre“ (*KU*, 5:173) kümmert, auf technisch-praktischen Regeln basiert, die „nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen“ betreffen und daher „nur als Korollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden“ müssen (*KU*, 5:172). Im Gegensatz dazu gründen sich „die moralisch-praktischen Vorschriften“ auf einen „Freiheitsbegriff“, welcher allein das Übersinnliche „durch formale Gesetz kennbar macht“ (*KU*, 5:173). Dies wirft die Frage auf, was es eigentlich bedeutet, dass der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur „nach einer Analogie mit“ (*KU*, 5:181) der praktischen Zweckmäßigkeit gedacht wird. Wäre diese praktische Zweckmäßigkeit lediglich technisch, so würde die Zweckmäßigkeit der Natur ebenfalls als nach Naturbegriffen möglich gedacht. Diesbezüglich spricht Kant in der *KU* häufig von einer „Technik“ oder einem Technizismus der Natur.⁸³ Es scheint so, als verstünde er unter dem Begriff der Technik eine allgemeine praktische Zweckmäßigkeit, die einerseits für die Beschreibung der moralischen Praxis brauchbar ist, andererseits die Anwendung des Zweckbegriffs auf die Natur ermöglicht. In ihrer Allgemeinheit scheint sie dabei neutral zu bleiben: Egal, ob es sich bei der jeweiligen menschlichen Praxis um eine technische (nach Naturbegriffen möglich) oder um eine moralische (nach Freiheitsbegriff möglich) handelt, sollte eine teleologische Beschreibung für sie zutreffend sein; d.h. es gäbe demnach eine grundlegende teleologische Struktur der menschlichen Praxis im allgemeinen Sinne.

Bei näherer Betrachtung ist aber leicht festzustellen, dass dies bei Kant in dieser einfachen Form nicht der Fall ist. Beiden Formen von Praxis gemeinsam wäre die Beziehung zwischen Grund und Handlung, nämlich dass jeweils ein Grund, um mit Kant zu sprechen, als „Triebfeder“ der Handlung fungiert. Im Falle der moralischen Praxis wird die Triebfeder nicht als von der Natur bestimmt, sondern als durch das Sittengesetz bewirkt interpretiert, sodass die Erklärung des oberen Begehrungsvermögens nur durch

⁸³ Im Kontext der teleologischen Urteilkraft schreibt Kant eindeutig, dass eine teleologische Beurteilung der Naturprodukte eigentlich nur als „eine Art der Kausalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft“ (*KU*, 5:383) bezeichnet werden kann.

die Annahme einer Kausalität aus Freiheit möglich ist. In beiden Fällen muss sich jeweils eine teleologische Beschreibung, d.h. eine Aussage über das „Wozu“ einer Handlung, in eine nicht-teleologische Kausalerklärung, d.h. eine Aussage über die kausale Verbindung zwischen Grund und Handlung, verwandeln lassen, welche dann entweder nach dem Modell der Naturkausalität oder nach demjenigen der Kausalität aus Freiheit als möglich gedacht wird. Einer gesonderten finalen Kausalität, die weder durch Naturgesetze, noch durch das Gesetz der Freiheit charakterisiert werden kann, kann dabei nur schwer eine erklärende Rolle zukommen. „Die teleologische Struktur der menschlichen Praxis“ wäre demnach bloß ein Gattungsname, unter dem gänzlich verschiedene Bedeutungen der praktischen Zweckmäßigkeit subsumiert werden können. Die technisch-praktische Zweckmäßigkeit, sofern ihr Naturbegriffe zugrunde liegen, darf nach Kant ohnehin nicht als unproblematischer Grundbegriff einer anthropomorphen Naturbetrachtung erhalten. Im Gegenteil gilt: Weil der Sinn der teleologischen Beschreibung der menschlichen Praxis schon von sich aus unklar und problematisch ist, bedarf die teleologische Naturbetrachtung, die durch eine Analogie mit der praktischen Zweckmäßigkeit möglich wird, einer besonderen Kritik. Die folgenden Paragraphen sollen schrittweise zeigen, dass Kants Kritik der natürlichen Teleologie darauf abzielt, die epistemische Bedeutung der teleologischen Aussagen über die Natur von Grund auf zu reflektieren, zu denen daher auch die teleologische Beschreibung der menschlichen technischen Praxis gehören muss, obwohl in der *KU* der Kunstbegriff im allgemeinen Sinne nicht thematisiert wird.

Obwohl die moralische Praxis ebenso wenig ein besonderes Thema der *KU* ausmacht, steht das Problem des Endzwecks in der *KU* trotzdem im Zusammenhang mit demjenigen Zweckbegriff, der in Kants Moralphilosophie verwurzelt ist. In der *KpV* hatte Kant nicht klar genug herausgestellt, warum der Begriff des moralischen Zwecks notwendigerweise aus der Selbstzweckhaftigkeit der moralischen Erfahrung folgen muss. Der Begriff eines „Zwecks an sich selbst“ bezieht sich hier vor allem auf den unbedingten Wert des moralischen Subjekts, sodass er mit dem Begriff einer Zweckmäßigkeit, der normalerweise einen kausaltheoretischen Zusammenhang mit sich führt, unmittelbar

nichts zu tun hat. Es ist daher nachvollziehbar, dass Kant in seiner dritten Kritik anstatt des Begriffs des „Zwecks an sich selbst“ eher das Wort „Endzweck“ als Synonym für einen Zweck der Freiheit benutzt. Mit dem Wort „Endzweck“ wird schon in der *KrV* „die ganze Bestimmung des Menschen“ bezeichnet, welche als Gegenstand der Moral gilt und sich von den „subalterne[n] Zwecke[n]“ unterscheidet, die als Mittel zu diesem einzigen Endzweck dienen (*KrV*, A840/B868). Oberflächlich betrachtet unterscheidet sich der „Endzweck“ vom „Zweck an sich selbst“ dadurch, dass ein Endzweck im Zusammenhang mit anderen Zwecken als seinen „Mitteln“ steht, während ein „Zweck an sich selbst“ eine negative Bestimmung impliziert, nämlich diejenige, dass er selbst jedenfalls kein Mittel zu anderen Zwecken ist. Der Endzweckbegriff lässt daher die Möglichkeit zu, den unbedingten Zweck in die Rangordnung aller Zwecke einzureihen, so dass auch er in einen Realisierungszusammenhang gestellt werden kann.

Dieser Endzweckbegriff erfährt in der *KU* eine Weiterentwicklung, indem Kant neben dem „Endzweck der Vernunft“ auch den „Endzweck der Schöpfung“ zu den sinnvollen Anwendungen des Endzweckbegriffs zählt und dadurch den Kontext des Problems des Endzwecks erweitert. Das Problem des Endzwecks in der *KU* bildet das zentrale Thema des vierten Kapitels der vorliegenden Untersuchung. Momentan soll hier die Anmerkung genügen, dass sich Kants Kritik der Teleologie vor die Aufgabe gestellt sieht, den Endzweck in einer erweiterten Bedeutung auf den Begriff zu bringen. Zum Problemfeld von Kants Kritik der Teleologie gehört deshalb neben der natürlichen Teleologie auch die menschliche Praxis, unter welcher sowohl Kunst im allgemeinen Sinne als auch die Moral subsumiert werden können. Dieses Kapitel konzentriert sich zunächst darauf zu zeigen, wie Kant gegen eine „überschwängliche Teleologie“ und den teleologischen Realismus argumentiert.

§ 13. Die Analogie von technischer Praxis und lebendiger Natur

Zu Anfang der *KU* stellt Kant klar heraus, in welcher Weise sich das Technisch-Praktische vom Moralisch-Praktischen unterscheidet: Das Praktische im allgemeinen Sinne setzt den „Wille[n] als Begehrungsvermögen“ voraus, das „eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt“ ist und „nach Begriffen wirkt“; es ist technisch, wenn der betreffende Begriff ein Naturbegriff ist (*KU*, 5:172). Bemerkenswert ist hier, dass auch das Moralisch-Praktische, welchem Kant zufolge immer der Freiheitsbegriff zugrunde liegt, auch dasselbe Begehrungsvermögen als Naturursache voraussetzt. Daraus lässt sich natürlich nicht folgern, dass die moralische Praxis auf eine empirisch bedingte Naturursache angewiesen sein würde. Im Kapitel I der vorliegenden Untersuchung ist schon gezeigt worden, dass die praktische Vernunft nur dann „reiner Wille“ ist, wenn sie an dem unbedingten moralischen Guten interessiert ist und als oberes Begehrungsvermögen das untere Begehrungsvermögen bestimmt. Die Unterscheidung zwischen technischer und moralischer Praxis gründet demnach darin, ob die Vernunft sich selbst als Mittel zum unteren Begehrungsvermögen oder vielmehr als oberste Bedingung des Gebrauchs des letzteren versteht.

In einem solchen Verständnis muss es fragwürdig werden, ob Zweckkausalität in der technischen Praxis überhaupt eine Rolle spielt. Denn Kants Unterscheidung zwischen zwei Arten der Praxis setzt eine Dichotomie der Kausalität voraus. Sowohl der Naturbegriff, als auch der Freiheitsbegriff, wenn sie für das praktische Selbstverständnis von Belang sind, fungieren dabei als „die Kausalität bestimmende[n] Begriff[e]“ (*KU*, 5:172). Bei den Definitionen des Zwecks in der *KU*⁸⁴ geht es stets um die kausale Beschreibung, welche sich darauf bezieht, dass sich eine Zweckvorstellung auf einen Gegenstand als ihre Wirkung bezieht. Zweckkausalität *per se* bezeichnet demnach keine

⁸⁴ Vgl. *KU*, 5:180, 5:220

eigentümliche Art der Kausalität, die zur Erklärung der raumzeitlichen Ereignisse dienen kann, da die kausale Kraft einer Zweckvorstellung bzw. eines „Begriffs“ im Hinblick auf seinen zu bewirkenden Gegenstand entweder auf Naturgesetzen oder auf Gesetzen der Freiheit beruhen muss. Es gibt kein uns erkennbares „Gesetz der Zwecke“, das weder ein Gesetz der Freiheit noch ein Naturgesetz wäre und dennoch zum Ausdruck bringen könnte, wie unser Begehrungsvermögen als Ursache, sei sie natürlich oder übersinnlich, wirkmächtig werden kann.

Kant räumt in diesem Kontext gerne ein, dass der menschliche Wille auch zu den „Dingen nach Naturbegriffen“ gehört, weil er „durch Triebfedern der Natur“ bestimmt werden kann (*KU*, 5:172). Wenn die technische Praxis insgesamt unter Naturgesetzen steht, dann hängt die kognitive Bedeutung der teleologischen Aussagen über die technische Praxis davon ab, ob die Zweckkausalität eine besondere Art der Naturkausalität darstellt, welche nicht auf eine mechanische Kausalität reduzierbar ist. Jedenfalls muss eine Anwendung des Zweckbegriffs auf die Natur möglich und sinnvoll sein. Dabei ist zu beachten, dass nach Kant unsere teleologische Naturbetrachtung aus einer Reflexion der Urteilskraft resultiert, die in einer Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken vollzogen wird. Es besteht dann bei Kant ein Zirkel bezüglich der Begründung der teleologischen Reflexion über die Natur: Die teleologische Beschreibung unserer technischen Praxis muss schon als sinnvoll und berechtigt verstanden werden, damit das Phänomen der natürlichen Zweckmäßigkeit in einer Analogie mit ihr reflektiert werden kann; jedoch setzt sie schon die Möglichkeit einer sinnvollen Anwendung des Zweckbegriffs auf die Natur voraus, da die technische Praxis insgesamt unter Naturgesetzen steht und streng genommen ein natürliches Phänomen ist.

Die technisch-praktische Zweckmäßigkeit des Menschen scheint sich oberflächlich betrachtet dadurch von der Zweckmäßigkeit der Natur zu unterscheiden, dass sie ‚innerlich‘ erfahren werden kann. Der Glaube, dass meine Absicht die Ursache einer bestimmten Wirklichkeit ist, ermöglicht eine naive teleologische Beschreibung meiner Praxis. Zweckmäßigkeit, welche von Kant allgemein als „Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts“ (*KU*, 5:220) definiert wird, ist mir nur dann erfahrbar, wenn

es sich beim relevanten Begriff um einen meiner Begriffe handelt. Ist diese Bedingung nicht erfüllt, so kann eine Beurteilung der Zweckmäßigkeit nur hypothetisch sein: „Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursachen dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit nur, indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können.“ (ebd.) Um fremde Zweckmäßigkeit vorstellbar zu machen, muss ein fremder Wille als ihre Ursache gedacht werden, ohne dass dieser dabei von dem Urteilenden tatsächlich erfahren werden muss. Die Besonderheit meiner eigenen praktischen Zweckmäßigkeit wäre in der Gewissheit begründet, dass ich selbst einen Willen bzw. „das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.h. nach Prinzipien zu handeln“ (GMS, 4:412), tatsächlich besitze, weil ich mir in meisten Fällen sicher bin, was ich will und wozu ich gewisse Handlungen ausführe. Fraglich aber bleibt es, in welcher Weise ich meine Absicht selbst erfahren kann: Wenn ich meine Absicht jederzeit nur empirisch erfahre und die zeitliche Verbindung zwischen meiner Zweckvorstellung und meiner Handlung nach der Kategorie der Kausalität denke, ist die Erfahrung der eigenen Zweckmäßigkeit nichts anders als eine empirische Erkenntnis von einem empirischen Ich, deren Objektivität ebenfalls allein durch die Gesetzgebung des Verstandes garantiert wird. Die Aussage „Ich will das Fenster schließen, deshalb stehe ich auf“ ist als kausale Erklärung gleichbedeutend mit der Aussage „Ein vorstellender Zustand eines Menschen verursacht eine darauffolgende Körperbewegung desselben“. Das Ich in der ersten Aussage ist nichts anderes als ein empirischer Gegenstand, dessen Begehrungsvermögen, als Naturkraft verstanden, keinen entscheidenden Unterschied zur Anziehungskraft der Erde aufweist, wenn es die Erklärung hier rein in der Natursphäre verbleibt. Wenn es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen „technischer“ und „natürlicher“ Zweckmäßigkeit gibt, kann eine Analogie zwischen beiden selbstverständlich keinen Sinn ergeben.

Es fragt sich daher, für was Kant mit der Aufstellung einer Analogie der natürlichen Zweckmäßigkeit mit unserer praktischen Zweckmäßigkeit eigentlich argumentieren will. In der *Analytik* der teleologischen Urteilkraft, in welcher die Hauptaufgabe in der kritischen Beleuchtung des Begriffs des „Naturzwecks“ besteht, erwähnt Kant zwei

Analoga zur organischen Natur:

„Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr. Sie organisiert sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt; aber da muß man entweder die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet; oder ihr ein fremdartiges, mit ihr in Gemeinschaft stehendes Prinzip (eine Seele) beigesellen, wozu man aber, wenn ein solches Produkt ein Naturprodukt sein soll, organisierte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen und so das Produkt der Natur (der körperlichen) entziehen muß. Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen.“ (KU, 5:374f.)

Kant weist hier darauf hin, dass man sich unter einer Kunst immer eine Kausalbeziehung zwischen einem ‚Künstler‘ und einem Produkt vorstellt, die die Zweckmäßigkeit des Organismus nicht erklären kann. Der Lebensbegriff könnte uns jedoch helfen, uns dem unerforschlichen Vermögen der organischen Natur nähern zu können. Das Leben als ein Vermögen zu verstehen ist dabei keine Neuerung in Kants kritischer Philosophie: Schon in dem Text *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* definiert Kant Leben als „das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Prinzip zum Handeln“ (MAN, 4:544); er argumentiert weiterhin dafür, dass wir kein anderes inneres Prinzip einer Substanz erkennen, als „das Begehren“ (ebd.). Auf ähnlich Weise definiert er in der *KpV* Leben als „das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungs-

vermögen zu handeln“ (*KpV*, 5:9). R. Löw sieht hier mit Recht, dass dieser Lebensbegriff mit der Grunderfahrung eines begehrenden und handelnden Wesens zusammenhängt.⁸⁵ Die mögliche agnostische und solipsistische Implikation, die dieser Lebensbegriff⁸⁶ haben kann, ist für Kants Argument hier von geringer Bedeutung, denn Kant will lediglich nach „einer entfernten Analogie“ (*KU*, 5:375) die Berechtigung der Anwendung des Zweckbegriffs auf die Natur darlegen. Der springende Punkt besteht nun darin, dass sowohl der Kunstbegriff als auch der Lebensbegriff zu unserem praktischen Selbstverständnis gehören. Der Lebensbegriff soll insbesondere die Erfahrung unseres eigenen praktischen Vermögens zum Ausdruck bringen, ohne dass dieses dadurch schon theoretisch erkannt würde.

Es ist wichtig zu registrieren, dass dieser Lebensbegriff nicht weniger problematisch ist als der Begriff des Lebendigen. Die Voraussetzung der Leblosigkeit der Materie⁸⁷ hat notwendigerweise zur Folge, dass man der Materie „ein fremdartiges, mit ihr in Gemeinschaft stehendes Prinzip (eine Seele) beigesellen“ und „die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen“ muss, um den Lebensbegriff durch eine Analogie auf Organismen zu übertragen. Dies bedeutet aber nichts anderes, als darauf zu verzichten, die Einheit von Seele und Körper im Hinblick auf ein- und dasselbe Individuum überhaupt verstehen zu wollen. Unter „Leben“ wird dann keine Einheit von Seele und Körper verstanden; es wird so eher als Synonym zur „Seele“ gebraucht.⁸⁸ Auf diese Weise wird nun das Analogon des Lebens durch ein Analogon der Kunst ersetzt. Wenn ich von der Idee der Seele Gebrauch mache und diese folglich als eine äußerliche ‚Künstlerin‘,

⁸⁵ Löw 1980, S. 160f.

⁸⁶ Löw stimmt Hans Jonas völlig zu, dass aus Kants Lebensdefinitionen „ein verkappter Solipsismus“ folgt. Vgl. ebd., S. 163.

⁸⁷ Im § 65 wird diese Voraussetzung nicht direkt erwähnt. In einer späteren Stelle sagt Kant doch ausdrücklich, dass „Leblosigkeit, *inertia*, den wesentlichen Charakter derselben [der Materie] ausmacht“ (*KU*, 5:394)

⁸⁸ Schon in der *KrV* setzt Kant „Seele (*anima*)“ mit dem „Principium des Lebens in der Materie“ gleich. (*KrV*, A345/B403)

welche ein ‚Naturprodukts‘ herstellt betrachte, schiebe ich die Frage nach der allgemeinen Möglichkeit eines begehrenden und handelnden Vernunftwesens beiseite, die ich jedoch voraussetzen muss, wenn ich mich selbst als praktisches Subjekt verstehen möchte. Die Erfahrung meines eigenen Lebens muss mir schon durch Rätsel des Lebendigen wiederfahren, welches in der Problematik besteht, wie mein Körper, der von mir auch als Materie betrachtet wird, lebendig sein kann. Kant weist dabei auch auf eine Fragwürdigkeit des Lebensbegriffs hin, wenn er der hylozoistischen Erklärung des Lebendigen einen zirkuläre Argumentation nachweist: „Es muß also ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organisierten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will und dieses Leben wiederum nicht anders als in organisierten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann.“ (KU, 5:394f.)

Innerhalb dieser Betrachtung dient die Analogie zwischen der natürlichen und der praktischen Zweckmäßigkeit überraschenderweise dazu, die theoretische Unbegründetheit unseres naiven technisch-praktischen Selbstverständnisses aufzuzeigen. Weder die Analogie mit der Kunst, noch die Analogie mit dem Leben kann das Vermögen der organischen Natur verständlich machen, welches wir zwar je schon immer in uns selbst erfahren, dessen theoretische Möglichkeit aber uns nicht ohne weiteres verständlich ist. Von daher wird es nachvollziehbar, dass der Lebensbegriff in Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft gegenüber dem Begriff des organisierten Wesens zurücktritt. Der Terminus „organisiertes Wesen“ oder „organisches Wesen“ steht dabei nicht im direkten Zusammenhang mit dem praktischen Selbstverständnis des Menschen.

§ 14. Exkurs: Der Lebensbegriff in der Kritik der Urteilskraft

Daraus folgt selbstverständlich nicht, dass der Lebensbegriff für Kants Kritik der Teleologie von keinerlei Wichtigkeit ist. Kants Lebensbegriff beruht ja tatsächlich auf einer

besonderen Erfahrung, ohne die eine Analogiebildung zwischen von uns nur äußerlich erfahrenen organischen Wesen und ‚unserer Kausalität‘ überhaupt unmöglich ist. Es kommt daher darauf an, den phänomenalen Inhalt dieser Erfahrung herauszuarbeiten. Zur Kritik der natürlichen Teleologie gehört deshalb eine vorbereitende Aufgabe, nämlich die Klärung des epistemischen Status unseres technisch-teleologischen Selbstverständnisses, damit es nicht mit einer objektiv gültigen Erkenntnis verwechselt werden kann. Zu diesem Zweck muss zunächst geklärt werden, was die Erfahrung unseres eigenen ‚Lebens‘ uns eigentlich erkennen zu lassen in der Lage ist.

Diese Aufgabe wird allerdings nicht von Kants *KtU* übernommen. Vielmehr thematisiert er in der *KäU* die technische Praxis des Menschen insofern, als er den Lebensbegriff in einen Zusammenhang mit dem Gefühl der Lust oder Unlust stellt. Im §1 der *KU* setzt Kant ausdrücklich „das Lebensgefühl“ mit dem Gefühl der Lust oder Unlust gleich (*KU*, 5:204). Diese Gleichsetzung lässt sich gut nachvollziehen, wenn beides im Zusammenhang der menschlichen Praxis betrachtet wird. Nach Kant sind „etwas aber wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen.“ in der Tat identisch (*KU*, 5:209). In der „Analytik des Schönen“ argumentiert er dafür, dass das Wohlgefallen am Angenehmen sowie dasjenige am Guten immer mit einem Interesse verbunden sind, sodass sie beide mit dem Begehrungsvermögen untrennbar zusammenhängen (Vgl. ebd.). Kurzum: Das Gefühl der praktischen Lust ist dem Gebrauch des Begehrungsvermögens integral zugehörig. Wenn Leben daher nach Kants Definition in der *KpV* „das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln“ (*KpV*, 5:9 Anm.) ist, liegt es dann nahe, dass das Gefühl von dem Gebrauch desselben Vermögens bzw. von der „Beförderung oder Hemmung der Lebenskraft“ zugleich ein Gefühl der Lust oder Unlust ist.

In der *KpV* hat Kant den sachlichen Zusammenhang zwischen dem „Gefühl der Lust“ und der „Lebenskraft“ so aufgefasst, dass „das Gefühl der Lust, [...] nicht allein sofern von einerlei Art“ ist, „daß es jederzeit bloß empirisch erkannt werden kann, sondern auch sofern, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermö-

gen äußert, affiziert.“ (*KpV*, 5:23) Hier bedeutet „Lebenskraft“ offensichtlich ein Begehren- und Handeln-können eines sinnlich affizierten Subjekts. Alle Lust, der es schließlich auf sinnliche Empfindungen ankommt, muss mit einem „Gefühl der Beförderung des gesamten Lebens des Menschen“ verbunden sein.⁸⁹ Kants Gebrauch der Konzepte des „Gefühls des Lebens“ oder „Lebensgefühls“ in der *KU* erweist sich so offenkundig als in einer Kontinuität zu seinen Überlegungen über praktische Lust sowie ihre Rolle im Gebrauch des Begehrungsvermögens stehend.

Zudem resultiert aus Kants Gleichsetzung zwischen dem „Lebensgefühl“ und dem „Gefühl der Lust oder Unlust“ die Feststellung, dass der Mensch *durch das Gefühl* sein eigenes „Leben“ erfährt. Diese Feststellung ist alles anderes als trivial, denn die Gefühle von Lust oder Unlust sind Kants Meinung nach die einzige Vorstellungsart, durch welche „gar nichts im Objekt bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt“ (*KU*, 5:203f.). Lust und Unlust sind folglich etwas einzig und allein „subjektives“ innerhalb einer Vorstellung, die „gar kein Erkenntnisstück werden kann“ (*KU*, 5:189). Daraus lässt sich entnehmen, dass das „Lebensgefühl“, sofern es zugleich ein Gefühl der Lust oder Unlust ist, auch niemals zur empirischen Erkenntnis beitragen kann. Gefühle der Lust oder Unlust unterscheiden sich dadurch von allen anderen sinnlichen Empfindungen, dass sie bloß eine Reaktion des affizierten Subjekts zum Ausdruck bringen. Das Lebensgefühl beinhaltet nur dann ein Gefühl der Lust oder Unlust, wenn sein Bewusstseinsinhalt auch eine emotionale Einstellung des Subjekts gegenüber dem vorgestellten Gegenstand umfasst. Diese durch das Gefühl zu Bewusstsein gebrachte Beziehung des Subjekts auf seinen Gegenstand kann nicht unter der Kategorie des Verstandes begrifflich gefasst werden. Das Lebensgefühl erweist sich daher als eine besondere Art der Selbsterkenntnis, wodurch jedoch keine kategorial strukturierte Wirklichkeit, sondern nur eine Abhängigkeit des Subjekts von äußeren Einwirkungen vom Bewusstsein erfasst wird.

Die Eigentümlichkeit des Lebensgefühls besteht weiterhin darin, dass sie kein

⁸⁹ Vgl. *KU*, 5:330f., 5:206f.; *Anthropologie*, 7:230.

Selbstbewusstsein eines bloß erkennenden Ich, sondern ein Sich-fühlen eines Körperhabenden Ich ist. In der *KU* stimmt Kant sogar einer Epikureischen These vorbehaltlos zu, nämlich derjenigen, dass Vergnügen und Schmerz immer zugleich körperlich sind:

„Es ist auch nicht zu leugnen, daß alle Vorstellungen in uns, sie mögen objektiv bloß sinnlich oder ganz intellektuell sein, doch subjektiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch sein mag, verbunden werden können (weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens affizieren, und keine derselben, sofern als die Modifikation des Subjekts ist, indifferent sein kann); sogar daß, wie Epikur behauptete, immer *Vergnügen* und *Schmerz* zugleich doch körperlich sei, es mag nun von der Einbildung oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen, weil das Leben ohne das Gefühl der körperlichen Organs bloß Bewußtsein seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte sei; weil das Gemüt für sich allein ganz Leben (das Lebensprinzip selbst) ist, und Hindernisse oder Beförderungen außer demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen.“ (*KU*, 5:277f.)

Diese Passage stellt deutlich heraus, dass sich ein Subjekt seines „ganz[en] Leben[s]“ nur dann gefühlsmäßig – d.h. durch das Gefühl der Lust oder Unlust – bewusst werden kann, wenn sein Leben bzw. „Gemüt“ mit seinem Körper schon immer verbunden und darum durch diesen verhindert oder befördert werden kann. Damit will Kant nicht behaupten, dass das Gefühl der Lust oder Unlust insgesamt körperlich bedingt ist, sonst wäre seine Lehre von der ästhetischen Urteilskraft vergeblich. Er will vielmehr darauf hinweisen, dass das empirisch bedingte Gefühl der Lust oder Unlust eine wesentliche Rolle innerhalb des Gebrauchs unseres unteren Begehrungsvermögens spielt. Diese Passage stimmt mit Kants Bestimmung des Wohls oder des Übels in der *KpV* völlig überein, wonach das Wohl oder Übel „immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzens“ bedeutet und den jeweiligen Grund unserer Begehrung oder Verabscheuung

dadurch bereitstellt, dass es „auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird“ (*KpV*, 5:60). Der in der *KpV* und der *KU* stets im Hintergrund stehende Lebensbegriff bezieht sich also immer auf das empirisch bedingte praktische Vermögen des Menschen als Einheit von Leib und Seele. Die Leib-Seele-Problematik wird hier dennoch nicht berührt, weil eine direkte Erfahrung des eigenen Lebens nur in Form von Gefühlen möglich ist, aus denen keine empirische Erkenntnis über das Naturvermögen des Menschen folgen kann.

Diesbezüglich argumentiert Löw, dass Kants Bestimmung des Lebens als eines Handelns-Könnens, indem ein immaterielles Prinzip eingeführt wird, zu einem „scheinbaren Dualismus“ führe, weshalb Kant das Leben im *OP* dann als „Bewegung im transzendentalen Verstande“ bestimmen würde.⁹⁰ Der Lebensbegriff beim späteren Kant liegt allerdings außerhalb des Rahmens der vorliegenden Untersuchung. Die hier relevante Frage ist vielmehr, wie und ob sich auf Grundlage des Lebensbegriffs in Kants kritischen Hauptwerken ein Problem formulieren lässt und, wenn ja, wie es genau zu artikulieren ist. Nach dem bisher Gesagten ist festzustellen, dass es sich beim Lebensbegriff um keinen Kernbegriff innerhalb von Kants *KtU* handeln kann, und zwar gerade deswegen, weil er nur dann kein leerer Begriff ist, wenn er als Ausdruck einer besonderen Selbsterfahrung des Subjekts verstanden wird, die von der gegenständlichen Erfahrung der lebendigen Natur sorgfältig zu unterscheiden ist. Es stellt sich hier die Frage nach der Einheit von Leib und Seele beim Menschen noch nicht, da der Lebensbegriff immer auf einer empirischen Ebene bleibt und die Frage offen gelassen wird, ob das praktische Vermögen des Menschen eine Funktion einer immateriellen Seele oder eine Eigenschaft der Materie ist.⁹¹

Im Kontext der *KtU* kann der Lebensbegriff nur dann artikuliert werden, wenn der

⁹⁰ Vgl.: Löw 1980, S. 166f.

⁹¹ Beispielsweise in der *MS* sagt Kant ausdrücklich, dass wir prinzipiell nicht sicher erkennen können, „ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene, und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge“ (*MS*, 6:419).

Begriff des „Lebens“ als eine natürliche Kraft auch auf andere Naturwesen übertragen werden kann. Diese Übertragung ist nach Kant berechtigt, solange sie nicht mit einem Erkenntnisanspruch verbunden wird. Oder um mit Kant zu sprechen: die teleologische Urteilskraft kann nur über die Natur bloß reflektieren, sie jedoch keineswegs bestimmen. Mit dem Begriff des „Analogons des Lebens“ kann deshalb prinzipiell nicht ausgedrückt werden, dass die Anwendung des Lebensbegriffs auf die Natur außer uns zu einer theoretischen Erkenntnis beitragen könnte. Wenn anstatt dieser bloßen Analogie eine objektive Erkenntnis der lebendigen Natur formuliert werden soll, so muss ein Versuch unternommen werden, unsere Beschreibung der Zweckbeziehungen in eine Sprache der Naturkausalität nach empirisch zugänglichen Gesetzen zu übersetzen, die schließlich mit den mechanischen Gesetzen der anorganischen Natur in Einklang gebracht werden können. Eine solche radikale Naturalisierung der Zweckkausalität würde jedoch sofort jede Analogie zwischen der menschlichen technischen Praxis und der lebendigen Natur sinnlos machen. Diesbezüglich scheint Kants Position jedoch eindeutig zu sein: Er bezweifelt niemals die Notwendigkeit der teleologischen Reflexion über die Natur und hält die Aufstellung der Analogie zwischen praktischer und natürlicher Zweckmäßigkeit für zwingend notwendig.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass er den Versuch, die teleologische Naturbeschreibung in eine nichtteleologische Naturerklärung zu übersetzen, als völlig sinnlos ansieht. Vielmehr argumentiert er dafür, dass der menschliche Verstand immer eine mechanische Erklärung für die lebendige Natur suchen *soll*. Er ist sich dabei darüber völlig im Klaren, dass das technisch-praktische Selbstverständnis, als eine teleologische Form der Selbstausslegung, zwar ihren Ursprung in der Erfahrung des eigenen Lebens hat, dessen Naturalisierung aber auch zur Aufgabe unserer Naturerklärung gehören muss. Was diese Form einer teleologischen Auslegung sinnvoll macht, ist deshalb nicht ihre objektive Erklärungskraft in Bezug auf das Naturphänomen der Zielgerichtetheit im Allgemeinen. Sie hat daher außer ihrer „heuristischen“ Bedeutung für die Naturforschung noch eine zweite Funktion für die Vernunftkritik, weil durch sie die zu reflektierende Naturbasis unserer theoretischen Welt- und Selbstausslegung zu Bewusstsein

kommen kann.

§ 15. Naturzweck und Selbsterhaltung

Augenscheinlich wird das Thema der „Selbsterhaltung“ in der *KtU* nicht besonders thematisiert. Im Hinblick auf die innere Kausalität der organischen Wesens beschreibt Kant zwar in phänomenologischer Hinsicht drei Merkmale der organisierten Wesen: das Sicherzeugen des organischen Wesens als Gattung, das Sicherzeugen desselben als Individuum und die wechselseitige Erhaltung seiner verschiedenen Teile.⁹² Aber nur ein einziges Mal wird die „Selbsterhaltung“ im Zusammenhang mit der inneren Möglichkeit des Organismus wörtlich erwähnt, nämlich wenn Kant die „organisierten Wesen“ mit den „Naturzwecken“ identifiziert und dabei zwei Analoga zur organischen Natur anführt. Die organische Natur ist nach Kants Beschreibung „nicht bloß Maschine“ und kann „durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden“, weil sie „sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte“ organisiert, „zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert“ (*KU*, 5:374). Es scheint so, als ob Kant unter der „Selbsterhaltung“ eine allgemeine Charakterisierung des Organismus versteht, die sowohl den Normalfall als auch gewisse Abweichungen innerhalb der organischen Natur verständlich machen kann.

Auf diese Weise führt Kant eine besondere teleologische Auslegung des Organismus

⁹² Wenn Kant hier „die Bestimmung dieser Idee von einem Naturzwecke zuvörderst durch ein Beispiel“ erläutert, benutzt er viele Verben in reflexiver Form: Ein Baum „erzeugt sich selbst“, sowohl der Gattung nach als auch als Individuum, er „bildet sich selbst weiter aus“ und jeder Teil von ihm erzeugt sich selbst in einer sich wechselseitig erhaltenden Relation mit anderen Teilen (Vgl. *KU*, 5:371f.). Dies deutet schon daraufhin, dass es für unsere teleologische Beschreibung eines organischen Wesens fast zwingend ist, ein Selbstverhältnis im Hinblick auf es zu denken.

ein, bei welcher „Abweichungen“ dem Lebendigen integral zugehörig sind. Die Feststellung eines Unterschieds zwischen Normalfall und Abweichung ist im Hinblick auf ein Naturwesen nur dort möglich, wo die Aussage über ein diesem vorgegebenen Ziel oder zumindest die Formulierung eines normativen Anspruchs an ihn sinnvoll ist. D.h. das Wesen *soll* in einen vorbestimmten Zustand gelangen und für sich eine bestimmte Form gewinnen, obwohl es auch von seiner Norm abweichen kann. Die Abweichungen in der organischen Natur müssen dabei nicht immer als Fehler oder Misserfolge verstanden werden. Nach Kant kann es in der organischen Natur viele „schickliche“ Abweichungen geben, welche „die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert“. Hier scheint er zu behaupten, dass der endgültige Erklärungsgrund eines organischen Wesens nicht die Form eines „Exemplars“ (also als *causa formalis* im aristotelischen Sinne), sondern ein inneres Prinzip der Selbsterhaltung ist, das erklärt, warum Abweichungen überhaupt zustande kommen.

Daraus lassen sich möglicherweise zwei Thesen bezüglich der besonderen teleologischen Seinsweise der organischen Wesen entnehmen, die nicht identisch sind: 1) Normativitätsthese: Ein organisches Wesen existiert als Naturzweck, insofern es sich organisierend seine eigene normative Form ins Dasein bringen kann; 2) Selbsterhaltungsthese: Ein Naturzweck organisiert sich selbst, um sich zu erhalten. Die Normativitätsthese hebt darauf ab, dass die Form eines organischen Wesens im Voraus bestimmt, was es sein soll. Die Selbsterhaltungsthese behauptet zudem, dass das Lebendige sich selbst um seiner eigenen Erhaltung willen organisiert. Die beiden Thesen sind insofern widerspruchsfrei miteinander vereinbar, als die Selbsterhaltungsthese das gemeinsame „Wozu“ sowohl des Sein-sollenden als auch des Nicht-sein-sollenden des Lebendigen verständlich machen will.

Nun ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass der Begriff des Naturzwecks bei Kant nur als regulatives Prinzip der Beurteilung bzw. Reflexion gilt. Wie schon angemerkt, entstammt er einer ‚entfernten‘ Analogie mit der praktischen Zweckmäßigkeit, welche sich exemplarisch in der technischen Praxis des Menschen zeigt. Die Normativitätsthese kann durch das Analogon mit der Kunst spezifiziert werden: Wenn ein Ding als

Kunstprodukt gedacht wird, wird die Vorstellung seines Ganzen als Grund seiner Hervorbringung gedacht, wobei diese Vorstellung bestimmt, was es jeweils sein soll. Dementsprechend soll die Hervorbringung eines „Naturprodukts“, sofern diese als Analogon der Kunst betrachtet wird, auch von einer Idee abhängen, die bestimmt, was es jeweils sein soll. Im Gegensatz dazu lässt sich die Selbsterhaltungsthese nicht direkt aus einer Analogie mit unserer praktischen Zweckmäßigkeit herleiten: Die Möglichkeit eines Kunstprodukts setzt offenkundig kein Prinzip der Selbsterhaltung voraus. Die Analogie mit dem Leben suggeriert auch nicht, ein organisches Wesen als selbsterhaltendes betrachten zu müssen. Denn, wie Kant argumentiert, wird ein organisches Wesen nach einer Analogie mit dem Leben entweder als Bauwerk oder als Werkzeug einer immateriellen Seele gedacht, sodass die Erhaltung desselben Wesens nicht als *Selbsterhaltung* eines Lebendigen im Sinne einer Einheit von Seele und Materie gedacht werden kann.

In der Tat hat Kant in der *KU* niemals das Prinzip der Selbsterhaltung als inneres Prinzip der organischen Natur ausgegeben. In der *Analytik* der *KtU* argumentiert er lediglich dafür, dass die „Beurteilung der inneren Zweckmäßigkeit in organisierten Wesen“ auf einem apriorischen Grund beruhen muss, und zwar auf einer „Maxime“ (*KU*, 5:376). Der Begriff des „Naturzwecks“ drückt demnach eigentlich diejenige Maxime der teleologischen Urteilskraft aus, wonach in einem organischen Wesen „alles Zweck und wechselseitig auch Mittel“ und „nichts [...] umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben“ ist (*KU*, 5:376). Die Beschreibung von der wechselseitigen Zweck-Mittel-Relation, wodurch organische Wesen definiert werden, impliziert nicht ohne weiteres, dass diese insgesamt unter dem Prinzip der Selbsterhaltung stehen. Die Maxime behauptet nur, dass man durch „den blinden Mechanismus der Natur“ (*KU*, 5:377) die Zufälligkeit der regelmäßigen und einheitlichen Organisation eines organischen Wesens nicht völlig beseitigen kann und deswegen „eine Idee [...] der Möglichkeit des Naturprodukts zum Grunde“ (ebd.) legen muss.

Daraus könnte nun gefolgert werden, dass es zur Einführung der Zweckkausalität im Zusammenhang der Erklärung der organischen Natur in diesem Zusammenhang nur der

Normativitätsthese bedarf. Denn es wird durch den Begriff des „Naturzwecks“ nicht mitgedacht, *wozu* ein organisches Wesen als einheitliches Ganzes überhaupt existiert, es wird ihm nur eine „innere Vollkommenheit“ (*KU*, 5:375) zugeschrieben. Dies entspricht Kants mehrmaliger Betonung, dass eine Behauptung über die Absichtlichkeit oder Nichtabsichtlichkeit der Technik der Natur jedenfalls dogmatisch ist.⁹³ Sofern man unter dem „Naturzweck“ oder der „Technik der Natur“ allein eine regulative Idee für die reflektierende Urteilskraft versteht, scheint die Einführung eines Prinzips der Selbsterhaltung überflüssig zu sein.

In phänomenologischer Hinsicht lässt sich der Begriff der „Selbsterhaltung“ am besten nachvollziehen, wenn man ihren Zusammenhang mit dem praktischen Selbstverständnis des Menschen in Betracht zieht. Eine „von der Natur außer uns angefochten[e] und in Gefahr gebracht[e]“ (*KU*, 5:261) Selbsterhaltung des Menschen zeigt sich augenfällig in der Furcht vor der Übermacht der Natur. Eine Furcht vor der Natur ist nur dort möglich, wo sich die Macht der Natur als unwiderstehliche Gewalt zeigt. Ein furchtregender Gegenstand kann aber zugleich als erhaben beurteilt werden, sofern er uns einen Anlass gibt, uns die „Erhabenheit“ unserer Bestimmung „über die Natur“ fühlbar zu machen (*KU*, 5:262). Die Herausarbeitung des Kontrasts zwischen der bloßen Furcht und dem Gefühl des dynamischen Erhabenen dient bei Kant zur Ausweisung einer „Selbsterhaltung von ganz anderer Art“ (*KU*, 5:261). Das Gefühl des Erhabenen bezieht sich also von Haus aus auf eine Erfahrung der furchtregenden Natur, zugleich setzt diese zweite Form der Selbsterhaltung logischerweise eine primäre Selbsterhaltung voraus. Nach Kant zeigt sich diese primäre Selbsterhaltung überall dort, wo wir um „Güter, Gesundheit und Leben“ (*KU*, 5:262) besorgt sind. Furcht ist also ein Modus des menschlichen Gefühls, durch das uns unsere primäre Selbsterhaltung direkt bewusst werden kann.

Aus Kants *KäU* lässt sich zudem eine allgemeinere Überlegung über die Beziehung zwischen der Selbsterhaltung und dem Gefühl der Lust oder Unlust herauslesen. In der

⁹³ Vgl. dazu *KU*, 5: 390f., 396f..

Analytik des Schönen definiert Kant das Gefühl der Lust als „Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu erhalten“ (*KU*, 5:220). Diese Definition stimmt mit einer anderen Definition in der *EE* überein, nämlich dass Lust ein „Zustand des Gemüths“ ist, in dem „eine Vorstellung sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen bloß selbst zu erhalten (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte in einer Vorstellung erhält sich selbst), oder ihr Objekt hervorzubringen“ (*EE*, 20:230f.). Demnach entspricht jedes Lustgefühl einem Zustand des Subjekts bzw. Gemüts, indem das Subjekt eben denselben Zustand direkt als erhaltenswert versteht, und zwar immer zugleich mit dem Bewusstsein, dass die Erhaltung desselben Zustandes von einer Vorstellung abhängig ist, ohne die das Lustgefühl gar nicht entstehen würde. Kants Definition drückt also die formale Struktur der Lust aus: Lustgefühl im Allgemeinen ist das Bewusstsein von der Zweckmäßigkeit einer Vorstellung für die Erhaltung eines Zustandes des Subjekts.⁹⁴

Im Fall der praktischen Lust fungiert diese Vorstellung ferner als Grund, „ihr Objekt hervorzubringen“. D. h. in jedem praktischen Zustand der Lust versteht das Subjekt, dass die Wirklichkeit eines Gegenstandes Bedingung für die Erhaltung seines Zustandes ist. Es ist also die ontische Beziehung zwischen dem Subjekt und seinem Gegenstand, die den wesentlichen Inhalt des Gefühls der Lust oder Unlust ausmacht und erklären kann, warum es für den Gebrauch unseres unteren Begehrungsvermögens so unentbehrlich ist: Was ich für wünschenswert (angenehm oder nützlich) halte, muss mindestens einmal ein Lustgefühl in mir erweckt haben, durch welches ich mir dessen bewusst war, dass die Wirklichkeit eines Gegenstandes mir gefällt. Eben deswegen ist „alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb [...] auf Gefühl gegründet“ (*KpV*, 5:72f.). Die empirisch bedingte praktische Lust oder Unlust ist zugleich Anfang und Ende des

⁹⁴ Auch in dem dritten Teil der *Analytik des Schönen* hat dieses Lustverständnis die argumentative Funktion, den Begriff der Zweckmäßigkeit mit der Analyse des Geschmacksurteils zu verbinden. Vgl. *KU*, 5:222. Es fragt sich hier, ob die ästhetische Lust eigentlich „kontemplativ“ sein kann, d.h. ohne jede Verbindung mit dem Gebrauch des Begehrungsvermögens (weder aus einem Interesse heraus noch ein Interesse hervorbringend).

Gebrauchs unseres unteren Begehrungsvermögens, indem Neigung und sinnliche Begierde durchs Gefühl „erzeugt“ werden und letztlich „auf das Genießen ausgehen“ (KU, 5:207). Die Erhaltung des Zustandes des Subjekts hängt in diesem Fall notwendigerweise von der „Existenz“ eines mir gefallenden Gegenstandes ab, weshalb die hervorbrachte Begierde immer auf die Hervorbringung bzw. den Besitz desselben Gegenstandes oder der Gegenstände von der gleichen Art zielt.⁹⁵

Die Erhaltung eines Zustandes, in dem das Subjekt eine Beziehung auf einen es affizierenden und ihm gefallenden Gegenstand wirklich hat, scheint immer das letzte Ziel des Gebrauchs des unteren Begehrungsvermögens zu sein. Das letzte „Wozu“ der technischen Praxis, sofern es bei ihr schließlich um das Gefühl der Lust oder Unlust geht, lässt sich innerhalb dieser Betrachtung als nichts anderes als eine Erhaltung des Zustandes des Subjekts verstehen. Um mit Kant zu sprechen: Es besteht der „Bestimmungsgrund“ eines empirischen Wollens in der Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit eines Gegenstandes für die Erhaltung eines Zustandes, während der Grund, ob ein Zustand erhaltenswert ist, wiederum in dem das Subjekt affizierenden Gegenstand liegt. Trotzdem gilt als formale Beschreibung, dass das ganze untere Begehrungsvermögen dazu dient, den Zustand des Subjekts zu erhalten. Eben dies ermöglicht eine analogische Reflexion über die organische Natur außer uns: Da das praktische Vermögen in mir immer auf die Erhaltung meines eigenen Zustandes zielt, lässt sich ein organisches Wesen außer mir auch so denken, als ob seine Organisation samt aller seiner „bildenden Kraft“ auch zu seiner Erhaltung dient. Die Selbsterhaltungsthese, die nicht direkt aus dem Begriff des „Naturzwecks“ analytisch folgt, hat ihren Ursprung in dem menschlichen Selbstverständnis, dass mein praktisches Vermögen insgesamt das Mittel zu meiner Erhaltung ist.

Nun bleibt die Frage noch unbeantwortet, ob „Selbsterhaltung“ als Prinzip des organischen Wesens überhaupt eingeführt werden *soll*. Dieter Henrich hat mit Recht darauf

⁹⁵ Es wird von Robert Spaemann überzeugend dafür argumentiert, dass „Selbsterhaltung als zentrales, einheitsstiftendes Handlungsprinzip anzusehen“ eigentlich „die logische Konsequenz aus dem begriffenen Hedonismus“ ist (vgl. Spaemann 1989, S. 64).

hingewiesen, dass das Wort „Selbst“ keinen einsehbaren Sinn haben würde, wenn keine „Interpretation aus der Vertrautheit mit sich“ vorausgesetzt würde.⁹⁶ Dies ist bei unserem praktischen Selbstverständnis der Fall. Anders muss es sich bei der analogen Anwendung des Begriffs der „Selbsterhaltung“ auf das Phänomen des Organismus verhalten, da wir niemals die ‚Innenseite‘ desselben erfahren können. Trotzdem ist es unvermeidlich, ein Selbstverhältnis eines organischen Wesens zu denken, sofern man „Selbsterhaltung“ als sein inneres Prinzip verstehen will. Jedoch fungiert der Begriff „Naturzweck“ bei Kant zwar als eine Idee, unter der eine zweckmäßige Einheit eines organischen Wesens gedacht wird. Aber die dadurch gedachte Einheit muss nicht unbedingt als ein „Selbst“ verstanden werden, geschweige denn als ein sich selbst erhaltendes. Der Unterschied zwischen der Normativitätsthese und der Selbsterhaltungsthese entspricht in dieser Hinsicht dem Unterschied zwischen Zwecksein und Selbstzwecksein. Wenn es nicht zwingend ist, ein organisches Wesen als Selbstsein⁹⁷ zu verstehen, ist es auch unnötig und unberechtigt, den Naturzweck als einen Selbstzweck zu verstehen. Kann nun daraus geschlossen werden, dass Kants Rede von der Selbsterhaltung des organischen Wesens nicht weiter ernst genommen werden sollte?

Es gibt jedoch eine Möglichkeit, die Selbsterhaltungsthese in Hinsicht auf ihr Möglichen im Zusammenhang des Organismus zu legitimieren. Sie hängt davon ab, ob das Prinzip der Selbsterhaltung umgedeutet werden kann, damit dieses nicht weiter ein genuines Selbstverhältnis ausdrückt. Die Normativitätsthese behauptet zwar, dass der Begriff eines Dinges der Grund seiner Wirklichkeit ist. Aber das bloße „Sollen“ kann offenkundig nicht die Verwirklichung des Sein-sollenden garantieren, weshalb es zudem immer einer kausalen Erklärung bedarf, warum und wie das Sein-sollende jeweils verwirklicht wird. Diese Verwirklichung eines organischen Wesens kann von uns nur

⁹⁶ Vgl. Henrich 1982, S. 92.

⁹⁷ Robert Spaemann vertritt die These, dass Leben ein Selbstsein *ist*, „das in seiner Objektivität nicht aufgeht“ (Spaemann 1996, S. 134). Kant selbst jedoch wäre diese These wohl zu stark, oder zumindest revisionsbedürftig. Für unsere Diskussion hier ist es wichtig zu beachten, dass der Grund, den Organismus als ein Selbstsein zu beurteilen, nicht allein in dem gegebenen Phänomen selbst liegen kann.

dadurch verständlich gemacht werden, dass wir eine Kausalkraft entweder einem anderen Wesen (als „Künstler“ eines organischen Wesens) oder eben demselben Ding (als Naturzweck) zusprechen. Ein Prinzip der „Selbsterhaltung“ könnte die Regelmäßigkeit dieser Kraft beschreiben, ohne dass ein Künstler als äußerliche Ursache des organischen Wesens hinzu gedacht werden muss: Die „Organisation“ eines Lebendigen wird so betrachtet, *als ob* sie eine Selbstorganisation wäre, indem angenommen wird, dass sie in sich eine „bildende Kraft“ (KU, 5:374) besitzt, die normalerweise durch bestimmte Vorgänge zur ständigen Erhaltung des Organismus kausal führt. Ein Organismus zeichnet sich folglich in formaler Hinsicht allein durch eine Kraft der Selbsterhaltung⁹⁸ aus, auch wenn die Möglichkeit des Bestehens dieser Kraft für uns nicht selbstverständlich sein kann und angenommen werden muss. Läge ein solches Prinzip der organischen Natur überhaupt zugrunde, so wäre eine Spaemannsche „Inversion der Teleologie“ die unvermeidliche Folge. Denn ein organisches Wesen muss so gedacht werden, als ob es außer seiner Erhaltung gar kein anderes Ziel hätte. Selbst die Erhaltung seiner Existenz lässt sich nicht eigentlich als „Ziel“ verstehen: Ein organisches Wesen erhält sich selbst bloß aus demjenigen Grund, dass es seine Naturkraft ist, sich selbst zu erhalten; es kann zwar diese Kraft aufgrund gewisser Ursachen verlieren, verfügt jedoch über keine Freiheit, das Gesetz derselben Kraft außer Kraft zu setzen und für sich ein anderes Ziel zu wählen. Der Begriff „Selbsterhaltung“ bezeichnet also nur eine empirische Beschreibung dieser Kraft, sodass es nicht weiter nötig ist, die Bedeutung des „Selbst“ innerhalb dieses kausalgesetzlichen Zusammenhangs weiter zu klären.

Hinter dieser Umdeutung des Prinzips der Selbsterhaltung verbirgt sich aber nichts anderes als eine naturalisierende Entteleologisierung, welche sowohl die Rede von einem „Selbstsein“, als auch diejenige von einem „Zwecksein“ hinsichtlich eines organischen Wesens sinnlos macht. Einer solchen Position nach kann die teleologische Betrachtungsweise lediglich einen heuristischen Sinn für die Naturforschung haben. In

⁹⁸ Nach Henrich ist der Begriff der Selbsterhaltung dadurch zum Grundbegriff der modernen (newtonschen) Physik aufgestiegen, dass Selbsterhaltung als eine „Kraft“ verstanden wird, die sich doch nicht „durch ein Streben erklären“ lässt (vgl.: Henrich, 1982, S. 86f.)

diesem Punkt unterscheidet sich Kants Kritik der Teleologie jedoch von einem jeden naturalistischen Antiteleologismus: Nach Kant ist das teleologische Prinzip kein bloß heuristisches Prinzip, denn dieses „führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge als die eines bloßen Mechanismus der Natur“ und, „wenn wir einmal dergleichen Wirkung im ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanismus der Natur hinaus beziehen, müssen wir sie auch ganz nach diesem Prinzip beurteilen“ (*KU*, 5:377). Diese zunächst sehr stark anmutende Behauptung basiert jedoch auf einem Grund, nämlich demjenigen, dass „Idee“ kein beliebiger Begriff ist, sondern „eine absolute Einheit der Vorstellung“ ausdrückt (ebd.). Ein Kunstprodukt bzw. Artefakt wird von Kant ebenso als Produkt der Zweckkausalität betrachtet, dessen Einheit zwar aufgrund der Zweckvorstellung eines es hervorbringenden Künstlers möglich, aber keineswegs deswegen „absolut“ ist. Wenn der Naturzweck eine Idee ist, der „kein congruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (*KrV*, A327/B383), bedarf es natürlich eines Grundes, die „überschwenglich[e]“ (*KU*, 5:396) Idee des Naturzwecks überhaupt als „Maxime“ der Reflexion anzunehmen. Denn die Absolutheit der Einheit des Organismus widerspricht schon der Tatsache, dass ein organisches Wesen empirisch gegeben ist und zunächst als möglicher Gegenstand der Erfahrung anerkannt werden muss. „Naturzweck“ ist nur dann kein in sich widersprüchlicher Begriff, wenn er, wie Kant immer wieder hervorhebt, nicht zur Bestimmung der Gegenstände der Erfahrung dient. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, sich daran zu erinnern, dass der Begriff der „Maxime“ in Kants theoretischer Philosophie immer einen Grundsatz bedeutet, der subjektiv gültig und von „dem Interesse der Vernunft [...] hergenommen“ (*KrV*, A666/B694) ist. Die Idee des Naturzwecks als Maxime der Beurteilung des Organismus soll deswegen auch auf ein mögliches Interesse der Vernunft angewiesen sein.

Wenn ein allein auf der Normativitätsthese beruhender Begriff des Naturzwecks durch einen Hinweis auf ein Interesse der Vernunft zu rechtfertigen ist, ist es auch denkbar, dass die Selbsterhaltungsthese eben auf dieselbe Weise gerechtfertigt werden kann. Diese Vermutung kann ferner zumindest indirekt durch die Tatsache gestützt werden,

dass die „Selbsterhaltung“, wie gesagt, zunächst als ein naives praktisches Selbstverständnis des Menschen gelten kann. Der Mensch versteht sich demnach als ein selbstbewusstes Wesen, das sich selbst Zwecke setzen kann und die Freiheit hat, Mittel für einen von ihm selbst vorgestellten Zweck zu wählen. Mithilfe dieses Selbstverständnisses sorgt ein Mensch in den meisten Fällen für seine eigene Erhaltung innerhalb der Natur. Sofern der Mensch selbst auch mit zur organischen Natur gehört, ist die Reflexion über die theoretische Möglichkeit eines organischen Wesens zugleich eine Reflexion über diejenige des Menschen selbst. Die Annahme einer Unmöglichkeit, ein organisches Wesen *als* ein sich selbst erhaltendes verstehen zu können, würde dem naiven Selbstverständnis des Menschen mehr oder weniger widersprechen. Eine Entteleologisierung der natürlichen Selbsterhaltung würde auch, wie oben schon gezeigt, die Frage nach der Bedeutung eines praktischen Ich sinnlos werden lassen. Ebenso sinnlos wäre es dann zu behaupten, dass „Ich“ die Freiheit habe, Mittel für meine Erhaltung zu wählen, da der ganze Gebrauch meines praktischen Vermögens so bloß ein lückenloser Naturvorgang wäre, der unter strengen Naturgesetzen stehen muss. Wenn wir uns für die Möglichkeit des praktischen Selbst interessieren, kann uns die theoretische Möglichkeit der natürlichen Selbsterhaltung nicht gleichgültig sein.

Diesbezüglich lohnt es sich, ein stärkeres Augenmerk auf die Interpretation der Dialektik der teleologischen Urteilskraft zu legen. Die Eigentümlichkeit einer Antinomie der teleologischen Urteilskraft besteht darin, dass sie einen Widerspruch zwischen zwei Maximen der reflektierenden Urteilskraft enthält, nämlich zwischen der teleologischen und der mechanistischen Maxime. Warum gehört diese Antinomienlehre aber nun zur Dialektik der *teleologischen* Urteilskraft anstatt zur Dialektik der *reflektierenden* Urteilskraft, wenn nur eine der zwei einander widersprechenden Maximen „teleologisch“ genannt werden kann? Es ist zu vermuten, dass die Urteilskraft nicht nur dann „teleologisch“ verfährt, wenn sie eine teleologische Maxime annimmt, sondern immer dann, wenn ihrem Gebrauch ein Interesse zugrunde liegt. Die Möglichkeit des Bestehens einer Antinomie der teleologischen Urteilskraft deutet an, dass unsere Naturbetrachtung verschiedenen Interessen unterliegen könnte.

§ 16. Die Antinomie der teleologischen Urteilstkraft

Innerhalb der langen Deutungsgeschichte der *KU* wird bis heute noch darüber gestritten, worin die Antinomie der teleologischen Urteilstkraft eigentlich besteht. Die über lange Zeit dominierende Deutungsart interpretiert sie als einen Widerspruch zwischen zwei konstitutiven Prinzipien und sieht den Schlüssel ihrer Auflösung folglich darin, dass beide Prinzipien im kritischen Sinne als regulative Maximen aufgefasst werden. Im Gegensatz dazu nehmen auch viele Kommentatoren Kants Ankündigung ernst, dass diese Antinomie ein Widerstreit zwischen zwei Maximen der reflektierenden Urteilstkraft sein soll.⁹⁹ Außerdem wird von einigen wenigen Interpreten vertreten, dass die interpretatorische Schwierigkeit hier darauf zurückführbar ist, dass es bei Kant verschiedene Entwürfe bezüglich dieser Antinomie gebe, welche zusammengekommen leider zu keiner befriedigenden Lösung derselben führen können.¹⁰⁰ Der zentrale Streitpunkt der Debatte besteht in der Frage, ob zwischen *zwei Maximen* der Urteilstkraft eine Antinomie überhaupt entstehen kann. Wenn diese Möglichkeit prinzipiell ausgeschlossen wird und Kants Antinomie dennoch gerettet werden soll, muss die Antinomie folglich anders formuliert werden: Nämlich entweder als Widerspruch zwischen zwei konstitutiven Prinzipien oder zwischen einer Maxime und einem konstitutiven Prinzip.

Im § 69 der *KU* hat Kant klar und deutlich herausgearbeitet, unter welchen Bedingungen eine Antinomie der Urteilstkraft möglich ist. Als Ausgangspunkt stellt Kant fest, dass für die bestimmende Urteilstkraft überhaupt keine Antinomie entstehen kann, weil diese „keine Autonomie“ enthält; nur für die reflektierende Urteilstkraft, die in gewissen

⁹⁹ Für eine Zusammenfassung dieser zwei Deutungsarten vgl. McLaughlin 1989, S. 126 ff.; vgl. auch Breitenbach 2009, S. 112 ff.

¹⁰⁰ Vgl. bspw. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, S. 204-214. Löws Deutung lehnt sich an Delekats Vorschlag an, nach welchem sich die beiden verschiedenen Entwürfe voneinander unterscheiden sollen, welche sich jeweils in verschiedenen Teilen des Antinomiekapitels befinden.

Fällen „ihr selbst zum Prinzip dienen muss“, kann ein Widerstreit zwischen ihren „notwendigen Maximen“ entstehen (KU, 5: 385f.). Es kann zwar einen Konflikt zwischen verschiedenen Vernunftprinzipien für die bestimmende Urteilskraft geben, der jedoch keine Antinomie der Urteilskraft darstellt, wenn die widerstreitenden Prinzipien nicht Prinzipien *der* Urteilskraft sind. Eine bloß „reflektierende“ Urteilskraft ist nur dort denkbar, wo sie kein ihr fremdes objektives Prinzip zur Verfügung hat. Um mit sich selbst in Widerstreit geraten zu können, müsste sie darüber hinaus noch dazu fähig sein, nach ihrem eigenen Prinzip über Gegenstände reflektieren zu können. Die Bedingung der Möglichkeit einer Antinomie der Urteilskraft umfasst folglich ein Dreifaches: Die Urteilskraft bestimmt nicht, sondern sie reflektiert nur; sie hat zwei notwenige Maximen der Reflexion zur Verfügung; die zwei Maximen widersprechen einander.

Kant ist nun der Überzeugung, dass alle drei Bedingungen im Falle der Reflexion über die Möglichkeit des Organismus erfüllt sind. Hier kommt es nämlich nicht darauf an, ob die konstitutiven Prinzipien des Verstandes auf ein organisches Wesen angewendet werden können. Zweifellos können immer empirische Urteile über ein organisches Wesen gebildet werden. Es geht vielmehr darum, die „Erzeugungsart“ eines Lebewesens als individueller Einheit zu verstehen. Denn bei einer Reflexion über den Organismus gibt es immer ein Interesse an dem Grund dafür, warum ein organisches Wesen auf eine extrem komplizierte und dabei zufällige Art und Weise – und zwar als ein sich selbst organisierendes Ganzes erscheinend – organisiert ist. Kants Formulierung der Antinomie der Urteilskraft in §70 stellt diesbezüglich zwei Maximen heraus:

„Die erste Maxime derselben ist der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.

Die zweite Maxime ist der Gegensatz: Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen).“ (KU, 5:387)

Die oben ausgeführten Maximen können nach Kant als „die regulativen Grundsätze für die Nachforschung“ (ebd.) bezeichnet werden. Dagegen können jedoch auch zwei „objektive Prinzipien für die bestimmende Urteilskraft“ einander widersprechen, was aber nur einen Widerstreit „in der Gesetzgebung der Vernunft“ zur Folge haben würde.¹⁰¹ Zumindest was diese Stelle anbelangt ist es unumstritten, dass Kant den Widerstreit zwischen zwei Maximen als die genuine Antinomie der Urteilskraft ansieht.

Umstritten ist jedoch, ob die zwei Maximen tatsächlich einander widersprechen. Die erste Maxime scheint einen generellen Anspruch geltend machen zu wollen, der für alle materiellen Dinge gelten soll. Die zweite Maxime scheint diesen Anspruch zu verneinen, insofern sie die Unmöglichkeit der mechanischen Erklärung für einige Fälle behauptet. Folglich kann man die Antinomie der Urteilskraft als einen Widerspruch „zwischen der generellen Notwendigkeit und der punktuellen Unmöglichkeit“ verstehen.¹⁰² Viele Kommentatoren sehen diese Deutung als zwingend an. Der Punkt, auf den es hier ankommt ist jedoch, dass die Urteilskraft nicht überall eine Maxime braucht; oder, anders formuliert, dass die Urteilskraft nicht immer reflektierend ist. Sofern sie in der Lage ist, ein bestimmendes Urteil zu fällen, folgt sie keiner Maxime, sondern eher einem objektiven Prinzip. Selbst wenn die mechanistische Maxime als generell notwendige Maxime der Naturforschung verstanden wird, besteht der Widerstreit zwischen der mechanistischen und der teleologischen Maxime gerade darin, dass beide für ein- und

¹⁰¹ Kant formuliert diesen Widerstreit zwischen zwei objektiven Prinzipien folgendermaßen:

„Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich.“ (ebd.)

Wir können nach Kant „weder den einen noch den anderen dieser Grundsätze beweisen“ (ebd.). Im Gegensatz dazu ist es für die Antinomie der reinen Vernunft kennzeichnend, dass die beiden widerstreitenden Thesen scheinbar bewiesen werden können. Ob es eine Antinomie „in der Gesetzgebung der Vernunft“ bezüglich des Organismus geben kann, kann hier nicht weiter diskutiert werden. Es kommt an dieser Stelle allein darauf an, ob der erste Widerstreit der Urteilskraft eine genuine Antinomie darstellt.

¹⁰² Vgl. dazu: McLaughlin 1989, S. 146.

dasselbe Phänomen des Organismus gelten sollen. Was es auch immer mit der Bedeutung des mechanistischen Prinzips für die Erklärung der anorganischen Natur auf sich hat, es muss sich dabei um eine Maxime der *Reflexion* über den Organismus handeln, denn sonst würde gar kein Widerspruch zwischen zwei Maximen der Reflexion entstehen. Der *Satz* der Antinomie muss deshalb wenigstens die Notwendigkeit, die Erzeugung des Organismus mechanistisch zu erklären, ausdrücken, unabhängig davon, wie diese Notwendigkeit aus einer globalen Notwendigkeit, die ganze Natur mechanistisch zu erklären, abgeleitet werden kann.

Der *Gegensatz* enthält dagegen zwei Behauptungen¹⁰³: 1) Die Möglichkeit des Organismus kann nicht allein durch mechanische Gesetze erklärt werden; 2) die Beurteilung des Organismus erfordert ein Gesetz der Endursache. Es scheint so, als stehe nur die erste Behauptung im Widerspruch zur ersten Maxime. Ist aber der *Gegensatz* auch eine Maxime für die Reflexion der Urteilskraft, so wird die zweite Behauptung unentbehrlich, weil die bloße Verneinung einer Möglichkeit noch keine Anweisung für die Reflexion der Urteilskraft enthält. Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft lässt sich folgendermaßen umformulieren:

These: Ein organisches Wesen soll als nur nach mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.

Antithese: Ein organisches Wesen soll als nicht nur nach bloßen mechanischen Gesetzen, sondern auch nach Gesetzen der Endursache möglich beurteilt werden.

Der gesuchte Widerspruch zwischen den zwei Maximen der Urteilskraft besteht folglich darin, dass es logisch unmöglich ist, *nur nach* mechanischen Gesetzen und zugleich *nicht nur nach* mechanischen Gesetzen über ein- und denselben Gegenstand zu reflektieren.

Die nächste Frage, welche sich stellt, ist, ob beide Maximen gerechtfertigt werden

¹⁰³ Vgl. Frank/Zanetti 2001, S. 1287.

können. Das schwierigste Problem ergibt sich dabei im Zusammenhang der Deutung der mechanistischen Maxime: Denn Kant hat in dem Antinomiekapitel diesbezüglich weder eine klare Definition gegeben, noch einen Beweis für sie geliefert. Unklar ist folglich der Unterschied zwischen der Kausalität des Mechanismus und dem Prinzip der Kausalität überhaupt. Wie manche Interpreten gesehen haben, könnte ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen darin bestehen, dass die Kausalität des Mechanismus „die Reduktion eines Ganzen auf die Eigenschaften (Vermögen und Kräfte), die die Teile von selbst haben, also unabhängig von dem Ganzen“¹⁰⁴, impliziert, während die Kausalität als solche überhaupt kein Verhältnis zwischen Ganzem und Teil impliziert. Wäre das Prinzip des Mechanismus ein konstitutives wie dasjenige der Kausalität, so würde es ebenso als konstitutive Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung gelten – warum dies prinzipiell unmöglich sein soll, hat Kant nicht explizit angegeben. Damit zusammenhängend hat er jedoch in §77 dafür argumentiert, dass für uns nur die mechanische Erklärung notwendig ist:

„Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, daß er in seinem Erkenntnis z. B. der Ursache eines Produkts, vom *Analytisch-Allgemeinen* (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letzteren nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urteilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturprodukt ist) unter den Begriff erwarten muß. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom *Synthetisch-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d.i. vom Ganzen zu den Teilen; [...] Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden Kräfte der Teile anzusehen.“ (KU, 5:407)

¹⁰⁴ Vgl. McLaughlin 1989, S. 139.

Es scheint nach dieser Passage so, als sei es gerade die Beschaffenheit unseres Verstandes, die eine mechanische Kausalerklärung für uns notwendig macht. Eine solche Begründung ist dennoch nicht ausreichend, um das mechanistische Prinzip als *regulatives* Prinzip zu beweisen, denn ebenso könnte gesagt werden, dass auch das Prinzip der Kausalität als solcher aufgrund der Beschaffenheit unseres Verstandes für uns ein notwendiges ist. In beiden Fällen ist ein „anderes Denken“ grundsätzlich möglich und die Prinzipien gelten folglich „bloß für uns“.¹⁰⁵ Eine weitere Differenzierung muss vorgenommen werden: Im zweiten Fall können wir uns nicht vorstellen, dass die Erfahrung anders strukturiert ist als nach der Kausalität als solcher, es sei denn, dass die Natur nicht als Erscheinung, sondern vielmehr als Ding an sich gedacht wird; dagegen können wir uns im ersten Fall vorstellen, dass dieselbe Erfahrung für unsere Sinne nach einer anderen Art der Kausalverbindung möglich wäre, was uns nicht dazu zwingt, Gegenstände der Natur als Dinge an sich zu denken.

Leider sind wir mit dieser Argumentationsstrategie ebenso wenig in der Lage, einen Beweis für die Notwendigkeit der mechanistischen Maxime zu geben. Denn ein Argument im Sinne eines prinzipiellen „Anders-denken-Könnens“ zeigt nicht, warum dieses für uns *notwendig* sein soll; es drückt vielmehr die Zufälligkeit eines regulativen Prinzips aus. Kant ist sehr wahrscheinlich der Ansicht, dass die mechanische Erklärung zwar nicht für die Natur konstitutiv, aber die einzige für uns mögliche Erklärungsart ist. Viele Interpreten in der Sekundärliteratur bemühen sich daher, die Einzigartigkeit der mechanischen Erklärung aufzuweisen.¹⁰⁶ Das Problem besteht jedoch darin, dass nach Kant niemals durch Vernunft a priori bewiesen werden kann, ob die Natur durch mechanische Gesetze vollständig erklärt werden kann. Selbst wenn die mechanische Erklärung die einzige für uns mögliche Erklärungsform ist, bleibt noch unbewiesen, ob

¹⁰⁵ Johannes Haag erhebt einen ähnlichen Einwand gegen Kant, nämlich dass ein solches Argument für jedes für uns notwendige Prinzip gelten kann, sodass jedes im kantischen Sinne konstitutive Prinzip als regulativ bewiesen werden könnte. Vgl. Haag 2013, S. 149f.

¹⁰⁶ Vgl. zur kritischen Zusammenfassung dieser Problematik: Breitenbach 2009, S. 37-59.

es uns notwendig ist, nur nach dieser Erklärungsform über alle Naturdinge einschließlich des Organismus zu *reflektieren*, insbesondere wenn es uns schon bekannt ist, dass im Bereich der menschlichen Praxis eine teleologische Kausalerklärung immer zur Verfügung steht.

Die Begründung der Notwendigkeit einer Maxime ist nach Kant vielmehr allein durch einen Hinweis auf einen subjektiven Grund innerhalb unseres Erkenntnisvermögens möglich, denn

„[...] hierbei gilt nun immer die Maxime, daß wir alle Objekte, da wo ihr Erkenntnis das Vermögen des Verstandes übersteigt, nach den subjektiven, unserer (d. i. der menschlichen) Natur notwendig anhängenden Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken; und wenn die auf diese Art gefällten Urteile (wie es auch in Ansehung der überschwenglichen Begriffe nicht anders sein kann) nicht konstitutive Prinzipien, die das Objekt, wie es beschaffen ist, bestimmt, sein können, so werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und sichere, der menschlichen Absicht angemessene Prinzipien bleiben.“ (*KU*, 5:403)

Unser Vermögen ist also insofern bedingt, als seine Ausübung auf eine jeweils bestehende Absicht angewiesen ist, ohne die wir keinen Grund haben, die „überschwenglichen Begriffe“ auf Objekte anzuwenden. Die normative Anforderung eines jeden regulativen Prinzips stammt also lediglich aus „unserer (d. i. der menschlichen) Natur“. Auf eine sehr ähnliche Weise begründet Kant die Maxime der spekulativen Vernunft¹⁰⁷ und die Maximen der Urteilskraft¹⁰⁸. Er spricht im ersten Fall immer wieder von der Absicht

¹⁰⁷ Kant bespricht die Maxime der spekulativen Vernunft im „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ (*KrV*, A666/B694). Auf diesem Weg betont er die heuristische und regulative Funktion der transzendentalen Ideen der Vernunft. Für ihn ist „die transzendente Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft“ (*KrV*, A671/B699) möglich, indem die Maxime, nach Ideen der Vernunft zu verfahren, als notwendig gerechtfertigt wird.

¹⁰⁸ In der Einleitung zur *KU* versucht Kant, das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur als

unseres Erkenntnisvermögens, welche darin besteht, eine systematische Einheit der Erfahrung bzw. empirischen Erkenntnisse womöglich zu gewinnen.¹⁰⁹ Im zweiten Fall fungiert eine notwendige Absicht des Verstandes als letzter Grund der Annahme eines Prinzips der Zweckmäßigkeit der Natur.¹¹⁰ Wenn die mechanistische Maxime notwendig ist, muss sie auch auf eine notwendige Absicht unseres Erkenntnisvermögens zurückzuführen sein.

Diese gesuchte Absicht hängt bei näherer Betrachtung mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammen, die es dem Anschein nach nur mit der teleologischen Naturbetrachtung zu tun hat. Dass der menschliche Verstand bei der kategorialen Bestimmung der Gegenstände „unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt“ (*KU*, 5:187), widerspricht nicht Kants These, dass es sich bei dem reflektierenden Geschäft der Urteilskraft um ein „Verstandesbedürfnis“ handelt (*KU*, 5:186) geht. Für Kants Deduktion des Prinzips der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist die Feststellung grundlegend, dass „die Natureinheit nach empirischen Gesetzen und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Systems nach empirischen Gesetzen)“ (*KU*, 5:183) für unseren Verstand zufällig ist. Der Verstand verlangt trotzdem nach einer Ordnung der Natur, die uns erkennbar bzw. „mit unserer, aber nur auf Erkenntnis gerichteten, Absicht“ übereinstimmend ist (*KU*, 5:186). Dieser Absicht entspricht keine übernatürliche Ordnung der Natur. Vielmehr ist mit der Annahme einer Zweckmäßigkeit der Natur nur gemeint, dass unsere empirischen Erkenntnisse, die durch die Gesetzgebung des Verstandes erst möglich werden, eine systematische Einheit bilden können. Wenn die mechanische Erklärung die einzige für uns mögliche Art der empirischen Erkenntnis darstellt, so ist die durchs

ein transzendentes Prinzip der Urteilskraft zu beweisen. Es muss nach ihm auch eine „Deduktion“ für dasselbe Prinzip geben, weil die Maximen der Urteilskraft, „die der Naturforschung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden“, immer eine „logische objektive Notwendigkeit“ des Urteilens mit sich bringen (*KU*, 5:182).

¹⁰⁹ Vgl. dazu verschiedene Stellen im Anhang der transzendentalen Dialektik, wo immer von der Absicht der Vernunft die Rede ist, welche mit der systematischen Einheit unserer empirischen Erkenntnisse zusammenhängt (*KrV*, A671/B699, A575/B703, A681/B709).

¹¹⁰ Zum zentralen Argument der Deduktion des Begriffs der Zweckmäßigkeit der Natur vgl. *KU*, 5:183f.

Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit gedachte Natureinheit nichts anders als eine systematische Einheit der mechanischen Gesetze, was ebenso viel bedeutet, als dass wir die ganze Natur mechanistisch erklären können. Die Notwendigkeit einer mechanistischen Maxime für unsere Naturforschung kann daher aus der Notwendigkeit der Absicht des Erkennens abgeleitet werden.

Auf ähnliche Weise kann die Antithese gerechtfertigt werden. Sie hält denjenigen Versuch für unmöglich, lediglich mithilfe von mechanischen Gesetzen die „Möglichkeit“ des Organismus vollständig zu verstehen. Selbst wenn alle empirisch bestätigten biologischen Regeln schließlich auf wenige physikalische (mechanische) Gesetze reduzierbar sind, bleiben sie insgesamt doch empirische Gesetze, die für den menschlichen Verstand prinzipiell zufällig sind. Die durchgängige mechanische Erklärung des Organismus stellt daher ein System der empirischen Gesetze dar, die die Möglichkeit der Erzeugungsart des Organismus erklären sollen. Die von der Antithese behauptete Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärung hat folglich ganz ähnlichen Grund wie die mechanistische Maxime: Eine systematische und vollständige Erklärung eines organischen Wesens nach mechanischen Gesetzen, ist, wenn sie möglich ist, insgesamt für den menschlichen Verstand zufällig, da dieser nicht a priori bestimmen kann, wie die Mannigfaltigkeit der mechanischen Gesetze notwendigerweise in einem System verbunden sind. Um ein solches System zu denken, braucht es daher einer Idee der Einheit, die begrifflich vor der Entstehung eines organischen Wesens vorhergeht und bestimmt, wie es wirklich sein soll. Auf diese Weise wird die Zweckkausalität eingeführt, deren wesentliches Merkmal darin besteht, dass bei ihr die Idee des Ganzen die Notwendigkeit der Verbindung der Teile enthält. Sowohl die Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärung, als auch die Notwendigkeit der Einführung der Zweckkausalität sind darauf zurückzuführen, dass wir ein organisches Wesen *als* ein notwendiges System *verstehen wollen*. Ohne diesen subjektiven Grund ist es völlig unverständlich, warum ein organisches Wesen überhaupt eine notwendige Einheit darstellen *muss*.

Aus dem bisher entwickelten Gedankengang geht hervor, dass eine Antinomie zwischen zwei notwendigen Maximen der Urteilskraft sehr wohl möglich ist. Denn die

mechanistische Maxime ist kein konstitutives Prinzip der bestimmenden Urteilkraft, weil sie dazu auffordert, die für uns vielleicht einzige mögliche Erklärungsart in der Naturforschung- auch wenn es um die Möglichkeit des Organismus geht- durchzusetzen, ohne dass wir zugleich darüber entscheiden können, ob die Natur notwendigerweise überall mit unserer Absicht übereinstimmt oder nicht. Die teleologische Maxime fordert hingegen eine teleologische Deutung der Möglichkeit des Organismus, weil wir daran interessiert sind, ein organisches Wesen als eine notwendige Einheit zu verstehen, welche auch durch eine Vermehrung der mechanistischen Erklärungen prinzipiell nicht zu erlangen ist. Es ist folglich gänzlich unnötig, nach zwei Entwürfen in Kants Lehre der Antinomie der teleologischen Urteilkraft zu suchen und diese voneinander zu unterscheiden, damit ein echter Widerspruch zwischen dem mechanistischen und dem teleologischen Prinzip möglich wird. Es gibt im Hinblick auf den Text der Antinomiekapitel keinen überzeugenden Beleg dafür, dass eine „Verschiebung des kausalmechanischen Denkens auf die Ebene der reflektierenden Urteilkraft“ stattfinden würde.¹¹¹ Das Bestehen der Möglichkeit, eine Antinomie der reflektierenden Urteilkraft zu formulieren, erfordert daher nicht, das allgemeine Kausalprinzip als regulativen Grundsatz zu verstehen. Denn selbst wenn das Verhältnis zwischen den kausal-mechanischen Gesetzen und dem Prinzip der Kausalität als solcher nicht vollständig geklärt wird, ist es im Kontext der Antinomie der teleologischen Urteilkraft klar, dass die mechanistische Maxime anstatt eines konstitutiven Status der mechanischen Erklärung vielmehr die Herstellung einer Vollständigkeit derselben beansprucht.

¹¹¹ Vgl.: Löw 1980, S. 209ff.

§. 17 Die Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft

Somit zeigt sich eine deutliche Ähnlichkeit zwischen der Antinomie der Urteilskraft und der Antinomie der spekulativen Vernunft: Im Fall der letzteren wird verschiedenen Interessen der Vernunft die Antinomie der spekulativen Vernunft zugrunde gelegt.¹¹² Die Auflösung¹¹³ der ersteren soll dennoch von anderer Art sein, da der „Schlüssel zur Auflösung“ (*KrV*, A490/B514) der letzteren in der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich besteht, welche gar nicht davon handelt, wie über die zufälligen Formen und Gesetze der schon als Erscheinung begriffenen Natur reflektiert werden soll. Laut McLaughlins Deutung könnte der Grund für das Auftreten einer Antinomie der Urteilskraft darin bestehen, dass beide Maximen eine dogmatische Prämisse voraussetzen, nämlich diejenige, dass alle Naturdinge objektiv erklärbar sein müssen.¹¹⁴ Aber die Urteilskraft muss sich gerade entscheiden, welche Maxime *in ein- und demselben konkreten Fall* angenommen werden soll, um überhaupt auf den Zusammenhang *reflektieren* zu können. Als Maxime behauptet keine der beiden einander widersprechenden Thesen die objektive Erklärbarkeit der Naturdinge. Wenn nun eine Grenze der

¹¹² Vgl. dazu den dritten Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft, „Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite“ (*KrV*, A462-484/B490-512).

¹¹³ Es gibt tatsächlich keinen Abschnitt des Antinomiekapitels, das von Kant als „Auflösung“ der Antinomie bezeichnet würde. Kant möchte lediglich eine „Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie“ im §71 liefern, in welchem die regulative Funktion der beiden Maximen für die reflektierende Urteilskraft betont wird. Er warnt schließlich davor, dass der „Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen“ trügen könnte, wenn man diese Antinomie nicht als einen Widerstreit zwischen zwei Maximen, sondern zwischen einer regulativen Maxime und einem konstitutiven Prinzip betrachten würde. Man könnte nämlich dabei den von Kant sogenannten „Anschein einer Antinomie“ (*KU*, 5:389) mit dem „unvermeidlichen Schein“ (*KU*, 5:386), nämlich der Antinomie selbst, verwechseln. Mit der ersteren Formulierung meint Kant jedoch gerade eine mögliche falsche Deutung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft. Eine detaillierte Analyse dazu findet sich bei McLaughlin 1989, S. 136.

¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 152.

Erklärbarkeit bezüglich der Naturdinge gezogen werden soll, um die Umfänge der Gültigkeit von beiden Maximen jeweils zu bestimmen¹¹⁵, dann würde allein der Umstand, dass eine solche Grenzziehung stattfindet, schon der mechanistischen Maxime widersprechen, nach welcher ja überhaupt keine Grenze der mechanischen Erklärung für die Natur qua Erscheinung anerkannt werden muss.

Eine andere verbreitete Strategie der Auflösung der Antinomie besteht darin, die Eigentümlichkeit unseres Verstandes durch die Einführung eines intuitiven Verstandes oder einer intellektuellen Anschauung zu erhellen, damit weiterhin bewiesen werden kann, dass es für uns möglich ist, „den obersten Grund dazu [für einen Organismus] in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen“ (*KU*, 5:410). Kants Argument hierfür lautet folgendermaßen:

„Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt nur als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen: so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Prinzipien beurteilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.“ (*KU*, 5:409)

¹¹⁵ Watkins hat zwei überzeugende Einwände gegen McLaughlins Deutung erhoben, vgl. Erik Watkins 2009, S. 216f. Der Grund für die fehlende Plausibilität von McLaughlins Deutung besteht m.E. schon darin, dass er die Antinomie der teleologischen Urteilkraft fälscherweise als einen Widerspruch zwischen der generellen Notwendigkeit und der punktuellen Unmöglichkeit verstanden hat.

Die Auflösung der Antinomie scheint hier darin zu bestehen, dass wir uns einen „übersinnlichen Realgrund für die Natur“ zusammen mit einem entsprechenden nicht-menschlichen Verstand denken können, für den eine mechanische Erzeugung des Organismus möglich ist. Es ist folglich nur für unseren Verstand unvermeidlich, eine teleologische Betrachtungsweise einzuführen. Doch die Möglichkeit, einen übersinnlichen Realgrund der Natur annehmen zu können, berechtigt noch nicht, die Antinomie der Urteilskraft als *Schein* zu betrachten. Gerade weil dieser übersinnliche Grund für den menschlichen Verstand unerkennbar bleibt, ist der Konflikt zwischen den zwei Maximen der Urteilskraft niemals wirklich vermeidbar oder auflösbar. Demgegenüber zeigt Kant hier überraschenderweise, dass die zwei Maximen der Urteilskraft tatsächlich zwei Beurteilungsprinzipien für zwei verschiedene Dinge sind: Dasjenige, was in der Natur „als Gegenstand der Sinne notwendig ist“, bedeutet eine notwendige Gesetzmäßigkeit der Natur nach der Gesetzgebung des Verstandes und soll nach den mechanischen Gesetzen betrachtet werden, während „die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben“ und „das Naturganze als System“ „als Gegenstände der Vernunft“ zugleich als nach teleologischen Gesetzen beurteilt werden sollen. Wichtig ist es zu bemerken, dass Kant die zwei Maximen nicht als Prinzipien für zwei Gegenstandsbereiche betrachten will. Wir sollen vielmehr *die* Natur „nach zweierlei Prinzipien beurteilen“. Dies kann uns nun einen Hinweis darauf geben, wo die echte Auflösung der Antinomie zu suchen ist.

Im Schlussparagrafen des Antinomiekapitels (§78) beschäftigt sich Kant mit der Vereinigungsmöglichkeit beider Prinzipien der Urteilskraft. Da der Grund für diese Vereinigung nach Kants vorherigen Argumenten nur als „im Übersinnlichen gesetzt“ (*KU*, 5:412) gedacht werden kann, scheint Kants Behauptung, dass „wenigstens die Möglichkeit, daß beide auch objektiv in einem Prinzip vereinbar sein möchten (da sie Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen) gesichert ist“ (*KU*, 5:413), eine sehr schwache These darzustellen. Doch hat er danach noch eine andere Unterscheidung vorgenommen, die einen Schlüssel zur Auflösung der Antinomie bietet:

„Ob also gleich sowohl der Mechanismus als der teleologische (absichtliche) Technizismus der Natur, in Ansehung eben desselben Produkts und seiner Möglichkeit, unter einem gemeinschaftlichen oberen Prinzip der Natur nach besonderen Gesetzen stehen müssen: so können wir doch, da dieses Prinzip *transzendent* ist, nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes beide Prinzipien in der *Erklärung* eben derselben Naturerzeugung alsdann nicht vereinigen, wenn selbst die innere Möglichkeit dieses Produkts nur durch eine Kausalität nach Zwecken *verständlich* ist (wie organisierte Materien von der Art sind).“ (ebd.)

Der Unterschied, welcher zwischen der *Erklärung* der Erzeugung eines organischen Wesens und der *Verständlichkeit* der inneren Möglichkeit desselben besteht, impliziert verschiedene Absichten der menschlichen Vernunft. Wie oben diskutiert, liegt der Notwendigkeit der Maxime des Mechanismus eine Absicht des Verstandes zugrunde, den Organismus durch mechanische Gesetze *vollständig zu erklären*. Dagegen hat die Vernunft auch noch die Absicht, den Organismus *als ein notwendiges Ganzes zu verstehen*. Obwohl die Urteilskraft in beiden Fällen im Hinblick auf ein- und denselben Gegenstand reflektieren muss, beurteilt sie tatsächlich gänzlich verschiedene Dinge. Die zwei Maximen der Urteilskraft können folgendermaßen noch einmal umformuliert werden:

Maxime i): Ein organisches Wesen soll durch mechanische Gesetze *erklärt* werden.

Maxime ii): Ein organisches Wesen soll durch die Einführung der Zweckkausalität *verständlich gemacht* werden.

Diese Ambiguität, die zu einem Schein einer Antinomie zwischen zwei Maximen der Urteilskraft führt, hat ihren Ursprung in dem Wort „möglich“, das sich in Kants originärer Formulierung der beiden Maximen findet. Die Möglichkeit eines organischen Wesens *als eines Gegenstandes, der durch mechanische Gesetze vollständig erklärt werden kann*, garantiert der menschliche Verstand nicht, und daher benötigt die Urteilskraft hier eine Maxime zur Beurteilung. Die Möglichkeit eines organischen Wesens *als*

notwendiger Einheit lässt sich durch mechanische Gesetze nicht verstehen, sodass die Urteilskraft eine andere Art von Kausalität einführen muss, um die für den Verstand zufällige Gesetzmäßigkeit bzw. Zweckmäßigkeit¹¹⁶ eines organischen Wesens zu verstehen. Ein Schein der Antinomie der Urteilskraft ist daher nur dann unvermeidlich, wenn kein Unterschied zwischen der mechanischen Erklärbarkeit und der Verstehbarkeit der Natur vorgenommen wird.

§ 18. Die systematische Bedeutung der Kritik der natürlichen Teleologie

Kants Lehre von der Antinomie der teleologischen Urteilskraft erweist sich zunächst als Argument dafür, dass weder die mechanistische noch die teleologische Naturbetrachtung rein kontemplativ ist, sondern dass beide als Maximen der reflektierenden Urteilskraft immer auf bestehende Interessen der Vernunft angewiesen sind. Die Rede von einem Interesse oder einer Absicht des Erkennens bringt die Verbindung zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Begehrungsvermögen zum Ausdruck, ohne die unsere Naturbetrachtungsweise, sei sie mechanistisch oder teleologisch, nicht zu rechtfertigen ist. Dass die Prinzipien der reinen Vernunft im Vergleich mit den Grundsätzen des Verstandes bloß subjektive Maximen sind, ergibt sich schon aus Kants Lehre der Dialektik der reinen Vernunft.¹¹⁷ Die thematische Verwandtschaft zwischen der Deduktion der Vernunftideen in der *KrV* und derjenigen des Prinzips der Zweckmäßigkeit der Natur in der *KU* weist darauf hin, dass Kant stets die These vertritt, nach welcher unser Vernunftvermögen stets die Absicht hat, aus mannigfaltigen empirischen Erkenntnissen

¹¹⁶ Kant setzt manchmal „Zweckmäßigkeit“ mit „zufälliger Gesetzmäßigkeit“ gleich (vgl. *KU*, 5:397; *EE*, 20: 228, 20: 243).

¹¹⁷ Vgl. dazu *KrV*, A 666/B 694.

eine systematische Einheit der Erfahrung zu bilden.¹¹⁸

Die Beurteilung dessen, ob die zufälligerweise gewonnenen einzelnen Erkenntnisse insgesamt ein uns wünschenswertes System bilden können, ist ganz anders gelagert als ein Urteil über den Wahrheitswert einzelner empirischer Aussagen. Der Verstand ermöglicht zwar dadurch die Wahrheitsfähigkeit von empirischen Aussagen, dass seine Regeln unabhängig von aller Absicht des Erkennenden zwangsläufig gelten. Aber er ist trotz der allgemeinen Gültigkeit seiner Regeln nicht in der Lage, die systematische Einheit der Natur im Hinblick auf die empirischen Regeln, die Kant gelegentlich die besonderen empirischen Gesetze bzw. besonderen Naturgesetzen nennt,¹¹⁹ zu garantieren. Die Differenzierung zwischen dem Verstand und der Vernunft wird dort besonders deutlich, wo sich der unabsichtlich verfahrenende Verstand als unzureichendes Mittel zum Zweck des Erkennens zeigt. Im Bereich der Naturforschung fungieren Vernunftprinzipien deshalb als regulative Prinzipien für den immanenten Verstandesgebrauch, wobei der Gebrauch der Vernunftidee ohne einen solchen Bezug auf den Verstand überschwänglich würde. Die Funktion der Vernunft besteht hier im Hinzufügen einer „Absicht“, im Hinblick auf welche die Vernunft sich selbst irgendeine Maxime zu geben hat, um den unabsichtlichen Verstandesgebrauchs in eine bestimmte Richtung zu lenken.

In der *KU* interpretiert Kant nun das mechanistische Prinzip der Naturforschung als Maxime der Urteilskraft dennoch dadurch, dass er dem menschlichen Verstand eine notwendige Absicht zugrunde legt,¹²⁰ zu der die mechanische Erklärung als Mittel dient. Dies scheint *prima facie* eine nicht triviale Korrektur von Kants Vernunftkritik anzudeuten, denn die Differenzierung zwischen Verstand und Vernunft in der *KrV* schließt es eigentlich gerade aus, dass der Verstand eine eigene Absicht haben kann.

¹¹⁸ Für eine ‚untypische‘ Deduktion der Vernunftidee in der ersten Kritik vgl. *KrV*, B 697ff., B 707ff.; Für die Deduktion des transzendentalen Prinzips der Zweckmäßigkeit der Natur vgl. *KU*, 5: 181-184.

¹¹⁹ Vgl. *KU*, 5:180; *EE*, 20:210.

¹²⁰ Vgl. *KU*, 5:184

Unsere Erkenntnisabsicht, eine systematische und einheitliche Erfahrung zu gewinnen, wird in der *KU* nun dem Verstand anstatt der Vernunft zugeschrieben. Nach dieser Korrektur wird es schwierig, den Verstand weiterhin als bloß unabsichtlich verfahrenes Vermögen zu verstehen. Eher bleibt die Differenzierung zwischen Verstand und spekulativer Vernunft hier stets im Horizont der Gesetzgebung des Verstandes, der sich selbst sowohl als unabsichtlich bestimmend, als auch als absichtlich regulierend versteht. Eine teleologische Selbstausslegung ist dem theoretischen Vernunftgebrauch dabei ohnehin inhärent, obwohl dieser sich streng von dem moralisch-praktischen Vernunftgebrauch unterscheidet, da er die Naturnotwendigkeit als alleinige Art der Gesetzlichkeit anerkennt und dem Freiheitsbegriff niemals Realität verschaffen kann.

Dass nach Kant die mechanische Erklärung im Gegensatz zur teleologischen „blind“¹²¹ ist, bezieht sich in diesem Kontext darauf, dass die mechanische Erklärung naturgemäß mit der Möglichkeit der technischen Praxis verbunden ist: Die Blindheit der mechanischen Erklärung ermöglicht, zusammen mit der allgemeinen Gesetzlichkeit, die Manipulierbarkeit der Natur. Gegenstände, die völlig unabhängig von der menschlichen Absicht zwangsläufig zustande kommen, lassen sich nicht als Gegenstände der menschlichen Kunst verstehen. Ein Artefakt hätte auch nicht existieren können, wenn es nicht das Ergebnis der Durchsetzung einer Absicht seines Herstellers ist. In diesem Sinne ist das Sein jedes möglichen Gegenstandes der menschlichen Kunst zufällig und der Vorgang seiner Verwirklichung „blind“, insofern er prinzipiell weiterhin von den Menschen steuerbar sein soll. Um die allgemeine Möglichkeit der kausalen Intervention des Menschen zu versichern, soll die mechanische Naturerklärung im Hinblick auf die Ursachen der Naturdinge unvollständig sein. Das Argument für die Widerspruchsfreiheit zwischen einer solchen Unvollständigkeit und einer allgemeinen kausalen Gesetzlichkeit findet sich in der dritten Antinomie der reinen Vernunft. Während ohne die Erkenntnis eines ersten Anfangs die „Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist“ (*KrV*, A 446/B 474), verspricht das Naturgesetz eine

¹²¹ Vgl. *KU*, 5:360, 377.

„durchgängige und gesetzmäßige Einheit der Erfahrung“ (*KrV*, A 448/B 476). Die Auflösung der dritten Antinomie erfolgt dann auf Basis der Feststellung, dass die absolute Spontaneität als intelligible Ursache nicht zu den Erscheinungen, sondern nur zu den Dingen an sich selbst gehört, über die der menschliche Verstand gar nichts Sinnvolles aussagen kann. Die Gesetzgebung des Verstandes garantiert dabei die gesetzliche Notwendigkeit der Natur, jedoch auf Kosten der Unvollständigkeit unserer Erkenntnis über die Ursache der Naturwesen als Erscheinung.

Im Rahmen von Kants Vernunftkritik beruht diese Blindheit des Mechanismus dennoch nicht auf einem aristotelischen Standpunkt, nach welchem für eine vollständige kausale Erklärung jedes Seienden immer die Erkenntnis einer *causa finalis* erforderlich ist. Im Gegenteil besteht für Kant gar kein Problem darin, dass unsere mechanische Erklärung der anorganischen Natur blind ist. Die Unvollständigkeit der Reihenfolge der Erscheinungen, die ins Unendliche geht, bereitet uns nämlich keine Schwierigkeiten, die Zukunft zu antizipieren, wenn es lediglich darum geht, die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Natur sicher erkennen zu wollen. Für unsere technische Praxis dagegen ist es von Wichtigkeit, dass eine zeitlich endliche Kausalkette, die zur Realisierung gewisser Gegenstände führen soll, durch das Hinzufügen von absichtlichen Handlungen des Menschen vollständig ist. Wie Spaemann und Löw richtig gesehen haben, ist „die Abstraktion des Auseinanderfallens der Wirklichkeit in allgemeine Gesetze und besondere Randbedingungen“ eher eine Voraussetzung für die „Bildung des Zweckbegriffs“.¹²² M. a. W.: Der vom Verstand konstruierte Naturbegriff stellt eine Abstraktion dar, welcher die Bedingung der Möglichkeit einer technisch-teleologischen Erklärung ist. Die Urteilskraft, die unter der Leitung des Verstandes operiert, bewegt sich also innerhalb eines Horizontes der Praxis und verfährt in diesem Sinne immer schon „teleologisch“. Sie will die Natur als ein potenzielles Mittel zum beliebigen Gebrauch betrachten, und zwar gerade dadurch, dass sie die mechanische Erklärung in der Natur uneingeschränkt sucht, ohne die allgemeine mechanische Erklärbarkeit der Natur a priori bestimmen zu

¹²² Vgl. Spaemann/Löw 2005, S. 116f.

können.

Die Urteilskraft stößt jedoch auf ein Problem, wenn es auf die Erklärung der organischen Natur ankommt: Das Phänomen des Organismus bzw. des Lebendigen kennzeichnet sich durch eine Zweckmäßigkeit, die wir sonst primär unserer eigenen Praxis zuschreiben. Seine Eigentümlichkeit scheint gerade darin zu liegen, dass er rein mechanisch nur schwer zu erklären ist. Für die Urteilskraft besteht die Problematik hier nicht eigentlich darin, dass sie einem unwiderlegbaren Gegenbeispiel zur allgemeinen mechanischen Erklärbarkeit der Natur begegnet. Kant zufolge ist die mechanische Unerklärlichkeit des Organismus nämlich auch nicht a priori erweisbar, und „die Befugnis auf eine bloß mechanische Erklärungsart aller Naturprodukte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt“ (KU, 5:417). Ein organisches Wesen unterscheidet sich in phänomenologischer Hinsicht einerseits von einem bloßen Aggregat der Materie, das keineswegs als notwendige Einheit beurteilt werden kann, andererseits jedoch auch von einer Maschine, deren Einheit immer von einer für die Materie äußerlichen Absicht abhängt. Der wichtige Punkt ist hier, dass die Frage nach der Möglichkeit einer vollständigen mechanischen Erklärung eines organischen Wesens *im Ganzen* schon eine *Idee* der Einheit einführt, die selbst begründungsbedürftig ist. Dasjenige, was in einem organischen Wesen eigentlich mechanisch schwer zu erklären ist, ist also seine anschaulich gegebene einheitliche Form, die im höchsten Grad zufällig wäre, wenn ihr kein Prinzip läge, das begründet, warum das Individuum als einheitliches beurteilt werden muss. Ein organisches Wesen könnte zwar aus bloßem Zufall entstehen, dann wäre das Phänomen der Zweckmäßigkeit der Natur samt der menschlichen Praxis „letzten Endes Produkt einer zufälligen, durch Selektion ausgezeichneten Konstellation deterministischer Kausalprozesse, also teleonomisch interpretierbar“¹²³. Dennoch ist für uns die Einführung einer teleologischen Reflexion über den Organismus zwingend, weil unsere Urteilskraft notwendigerweise daran interessiert ist, dass ein organisches Wesen als absolute Einheit existieren soll, welche für den Verstand jedoch stets eine überschwängliche Idee bleibt.

¹²³ Vgl. a. a. O., S. 252f.

Nach dieser Betrachtungsweise handelt es sich bei der Antinomie der teleologischen Urteilskraft um nichts anderes als um einen Selbstwiderspruch des theoretischen Vernunftgebrauchs. Das Interesse an der Naturbeherrschung, das den Horizont der menschlichen Naturforschung eröffnet, impliziert schon eine natürliche Selbsterhaltung des Menschen, deren Möglichkeit von dem naiven praktischen Selbstverständnis bloß vorausgesetzt und niemals infrage gestellt wird. Es wird in § 15 der vorliegenden Untersuchung dafür argumentiert, dass sich eine natürliche Selbsterhaltung nicht mehr als *Selbsterhaltung* verstehen lässt, wenn sie teleonomisch und kausalmechanistisch erklärt wird. Wenn der Verstand scheinbar unvermeidlich ein anscheinend selbstbezügliches Wesen teleonomisch erklärt, so beweist er zugleich seine Unfähigkeit, das praktische Subjekt selbst *als* Selbstsein überhaupt zu vergegenständlichen. Das praktische Subjekt geht hier wiederum in einem reinen Sein auf, indem es sich selbst als dasjenige Naturwesen vergegenständlicht, dessen Existenz nur von den allgemeinen Gesetzen der Natur und einer unendlich aufwärts gehenden Reihe der Bedingungen abhängt. Diese naturalisierende Entteleologisierung wird schließlich auch auf das Subjekt selbst angewendet und problematisiert so die teleologischen Voraussetzungen der menschlichen Naturbeherrschung.

Es geht bei diesem Selbstwiderspruch letztendlich um eine Selbstaufklärung des Verstandes, der sich anlässlich des Phänomens des Organismus dessen bewusst wird, dass seine Absicht, Natur als ein bloßes Mittel zu verstehen, nur dann *als* Absicht sinnvoll ist, wenn es für ihn auch möglich ist, gewisse Gegenstände in der Natur zugleich als (Selbst-)Zwecke zu beurteilen, der nicht wiederum reduktionistisch als ein reines Sein betrachtet werden kann.¹²⁴ D.h., der Verstand kann nur dann diesen Selbstwiderspruch in Hinblick auf seine Beurteilung der organischen Natur vermeiden, wenn er in der Lage ist, eine Selbstdifferenzierung vorzunehmen und die Natur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen zu beurteilen. Aus Kants Kritik der natürlichen Teleologie ergibt sich

¹²⁴ Diese Selbstaufklärung vollzieht sich immer in Bezug auf die reflektierende Urteilskraft, weil das Interesse dieser eben darin besteht, die Natur nicht bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck zu betrachten (vgl. Hutter 2003, S. 181).

zum einen, dass das menschliche Vernunftvermögen die Freiheit hat, von seinem mechanistisch-vergegenständlichenden Gebrauch zu einem teleologisch-auslegenden zu wechseln, ohne die Möglichkeit der natürlichen Intelligenz im Sinne eines Selbstzweckseins dogmatisch zu erklären.

Reinhard Löw ist hier der gegenteiligen Ansicht, dass die „Unabweisbarkeit teleologischen Denkens bei bestimmten Naturgegenständen“ zu einer Rückkehr zum Aristotelismus führen könnte, weil er die Antinomie der teleologischen Urteilskraft als einen Beweis dafür betrachtet, dass die kausalmechanische Betrachtungsweise „die Dignität der alleinigen Wissenschaftlichkeit“ verlieren muss.¹²⁵ Kant setzt demgegenüber jedoch in der *KU* die „Theorie der Natur“ mit der „mechanische[n] Erklärung“ gleich und stellt fest, dass die Teleologie „als Wissenschaft“ zu „gar keiner Doktrin“ gehört (*KU*, 5:417). Dass es sich bei der mechanistischen Maxime nur um ein regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft handelt, verneint dabei keineswegs, dass die mechanische Erklärung die uns einzig mögliche Naturerklärung bleibt, die eine wissenschaftliche Theorie der Natur ausmachen kann. Das Kriterium der Wissenschaftlichkeit innerhalb der Naturlehre bei Kant verändert sich hier auch nicht, da die teleologische Reflexion des Organismus „über das Entstehen und die innere Möglichkeit dieser Formen gar keinen Aufschluß“ geben kann und „nur zur Naturbeschreibung gehörig ist“ (ebd.).

Kants agnostizistische Position bezüglich der Möglichkeit des Organismus *als* eines Naturzwecks beruht, wie schon gesagt, auf der Einsicht, dass unsere teleologische Naturbetrachtung nichts anders ist als eine analogische Anwendung einer Idee des Unbedingten auf die Natur. Im Gegensatz zur mechanischen Erklärung verbindet die teleologische Urteilskraft die immer schon kategorial strukturierte Erscheinung eher mit einem uns unerkennbaren übersinnlichen Grund, „nur um die Beurteilung der Dinge in der Welt durch eine solche Idee dem menschlichen Verstande angemessen als regulatives Prinzip zu leiten“ (*KU*, 5:416), nämlich durch eine Idee des Naturzwecks, die für

¹²⁵ Vgl. Löw 1980, S. 228.

den empirischen Gebrauch des Verstandes immer überschwänglich ist. Sofern die kantische Differenz zwischen Verstand und Vernunft ernst genommen wird, kann die teleologische Reflexion über den Organismus zu keiner objektiven Erkenntnis führen. Aus Kants Kritik der natürlichen Teleologie ergibt sich zum anderen, dass es für den menschlichen Verstand prinzipiell unmöglich ist, die theoretische Möglichkeit des Lebendigen *als* eines Naturzwecks einzusehen. In Abgrenzung zum teleologischen Realismus argumentiert Kant also nur für unsere „Befugnis“, die Natur teleologisch zu reflektieren bzw. zu deuten.

Dass sich die deutende Urteilskraft immer an in Beziehung auf die Intentionalität der menschlichen Vernunft stehenden Maximen orientiert, impliziert auch nicht, dass Kant hier schließlich zu einer aristotelischen Einsicht gelangen könnte, nämlich „daß wir [die] lebende Natur *verstehen* können, weil wir selbst auch lebende Naturwesen sind“¹²⁶. Kant hat gezeigt, dass unser Selbstverständnis, wir seien selbst schon immer lebende Naturwesen, einer besonderen Kritik bedarf, damit die Bedeutung des problematischen Lebensbegriffs aufgeklärt wird. Die Intentionalität der menschlichen Vernunft begründet nur dann eine teleologische Deutung des Lebendigen, wenn sie selbst nicht wiederum auf das Lebendige reduziert werden kann, denn sonst setzte man die zu begründende Möglichkeit des Lebendigen bereits voraus. Kants zentrale These, dass die teleologische Reflexion über die organische Natur nur aufgrund einer „entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken“ (*KU*, 5:375) möglich ist, zeigt schon, dass ‚unsere‘ Zweckkausalität mit der durch diese Analogie gedachten lebendigen Kraft der

¹²⁶ Löw 1980, S.229. Um eine solche Aristotelische Perspektive in Kants Philosophie zu finden, entwickelt Löw eine Interpretation von Kants späteren Entwürfen des *OP*, nämlich dass die Selbsterfahrung des Subjekts als einer „psychophysischen Einheit“ den Grund für dessen Welterfahrung legt. Die behauptete Notwendigkeit einer solchen Theoriebildung innerhalb von Kants Vernunftkritik haben wir durch eine ganz andere Interpretation der Antinomie der teleologischen Urteilskraft widerlegt. Löws zentrale These, dass „der eigene Organismus nicht nur das Erklärte schlechthin ist, sondern auch Grund einer jeden anderen Erklärung“, erkennt Kants Grundintention, dass wir ein organisches Wesen aus dem Grund als lebend verstehen können, gerade *weil* wir mehr als lebende Wesen sind.

Natur nicht identisch ist. Die Betrachtung eines Wesens als eines sich selbstorganisierenden und selbsterhaltenden unterscheidet sich von der Betrachtung desselben „als eines in sich geschlossenen Sinnzusammenhangs, als monadische Welt, die in gewisser Hinsicht einmalig und inkommensurabel ist“¹²⁷. Nur ein vernünftiges Wesen ist dazu fähig, sich selbst und andere vernünftige Wesen als unbedingtes Selbstzwecksein anzuerkennen, das statt als „Leben“ besser als „Person“ bezeichnet werden sollte. Wenn wir ein lebendiges Wesen als *Naturzweck* verstehen wollen, verstehen wir es aber eigentlich als dasjenige, was *zugleich* natürlich und zweckmäßig ist. Die Möglichkeit einer solchen Gleichzeitigkeit liegt nicht in dem beurteilten Gegenstand selbst, sondern in dem beurteilenden Subjekt, das in der Lage ist, sich selbst nicht nur als Naturwesen, sondern auch als Selbstzwecksein zu betrachten. Der letzte Grund der legitimen und sinnvollen Anwendung des Begriffs des „Naturzwecks“ auf die Natur kann also allein in einem Vernunftinteresse seinen Ursprung haben.

Das Phänomen der Existenz des Organismus ist in dieser Hinsicht keineswegs ein „Skandalon für das Vernunftinteresse an der Einheit von Natur und Erfahrung“¹²⁸. Es kann zwar nicht als eine „indirekt-symbolische Veranschaulichung“ der Vernunftideen fungieren, wie es beim Naturschönen der Fall ist.¹²⁹ Aber es erweist sich als Beweis für das Vernunftinteresse an der Einheit von Natur und Freiheit. Die Beurteilung des Organismus als eines Naturzwecks setzt die Fähigkeit voraus, uns selbst als unbedingtes Selbstzwecksein zu deuten; eine Fähigkeit, die im Rahmen von Kants Vernunftkritik nur durch das moralisch-praktische Selbstverständnis begründbar ist, obwohl die teleologische Reflexion über den Organismus nichts mit der moralischen Praxis zu tun hat. Die anscheinend bloß theoretische Naturbetrachtung des Menschen hat schon immer eine primäre praktische Dimension; die teleologisch verfahrende Urteilskraft kann im Hinblick auf das Phänomen des Organismus nur dann nicht in einen Selbstwiderspruch

¹²⁷ Spaemann/Löw 2005, S. 236.

¹²⁸ Ebd., S.119.

¹²⁹ Vgl. zu diesem wichtigen Punkt: Hutter 2003, S.185f.

geraten, wenn sie schon längst im Stande ist, einen anderen praktischen Standpunkt einzunehmen, der über diese primäre praktische Dimension hinausgeht.

Kapitel IV: Das Problem des Endzwecks

§ 19. Überblick: Der Endzweck als Problem

Der Endzweckbegriff wird in der Einleitung der *KU* auf eine systematische Aufgabe derselben bezogen. Nach Kants Ankündigung soll die Urteilskraft eine „Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft“ (*KU*, 5:195) ermöglichen, und zwar dadurch, dass sie „den vermittelst Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand“ (*KU*, 5:196) gibt. Die hierbei zu überbrückende „Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen“ (*KU*, 5:175f.) zieht augenscheinlich eine Trennung zwischen dem theoretisch erkennbaren Sinnlichen und dem praktisch erkennbaren Übersinnlichen nach sich. Jedoch gibt es nach Kant darüber hinaus noch ein „Feld“ des Übersinnlichen, über welches wir „weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntnis haben können“ (*KU*, 5:175).¹³⁰ Dadurch stellt sich das Übergangsproblem als ein Problem der Vereinheitlichung des Übersinnlichen dar.¹³¹ Der „Endzweck“ hängt zunächst mit dem „reinen praktischen“ Übersinnlichen zusammen, da Kant ihn als „Wirkung

¹³⁰ Metaphorisch spricht Kant im Abschnitt II der Einleitung von verschiedenen gegenständlichen Beziehungen unserer Begriffen: Sie haben dann ihr „Feld“, wenn sie auf Gegenstände bezogen werden; sie haben ferner einen „Boden“ der Erfahrung, auf welchem allein unser Erkenntnisvermögen eine Erkenntnis ermöglichen kann; sie können ferner noch ihr „Gebiet“ haben, sofern sie das hier relevante gegenständlich konstituierende Gesetz angeben. Vgl. *KU*, 5:174ff.

¹³¹ Vgl. *KU*, 5: 176.

nach dem Freiheitsbegriffe“ (KU, 5:195) definiert. Oder, um mit Kant zu sprechen, der Freiheitsbegriff soll „den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen“ (KU, 5:176). Es fragt sich jedoch, was mit dieser Verwirklichung genau gemeint sein soll. Im oben angesprochenen Zusammenhang bezieht sie sich auf eine sehr konkrete Bedeutung der Freiheit:

„Der Widerstand oder die Beförderung ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den *Wirkungen* der letzteren als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Kausalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die Kausalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjekts als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren *Bestimmung* das Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (ebenso, wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art den Grund enthält.“ (KU, 5:196)

Es ist daher die sich auf die Natur beziehende Kausalität der Freiheit bzw. der reinen und praktischen Vernunft, welche die Gesetzgebung der Freiheit zu dem macht, was sie ist. Der Freiheitsbegriff erfordert, dass die Erscheinung anstatt innerhalb des sinnlichen Naturzusammenhangs vielmehr in einem übersinnlichen Zusammenhang stehen soll. Diese Aufforderung ist nach Kants Vernunftkritik nur moralisch-praktisch zu rechtfertigen. Deshalb spricht Kant in diesem Kontext zweifellos über die praktische Freiheit des Menschen, der einerseits „als Erscheinung betrachtet“ werden kann, andererseits auf das „Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird“, bezogen ist. Daraus ist wahrscheinlich zu entnehmen, dass die infrage gestellte „Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe“ eben das Subjekt der moralischen Selbstbestimmung ist, was ferner bedeutet, dass der moralische Endzweck nichts anderes als ein moralischer Selbstzweck ist, der in Kants moralischer Philosophie als „Zweck an sich selbst“ bezeichnet wird.

Freilich ist eine solche Gleichsetzung zwischen dem Endzweck und dem moralischen Selbstzweck irreführend, denn der Gegenstand der sittlichen Intentionalität lässt sich

nicht einfach als das Selbst verstehen, das auch in der moralischen Erfahrung zu Bewusstsein kommt.¹³² Die geschehen sollende Wirkung nach den Gesetzen der Freiheit ist mehr als die pure Existenz des Subjekts, und zwar deswegen, weil die sich im moralischen Bewusstsein zeigende Person das unbedingt-praktische Gute als ihren intentionalen Gegenstand versteht, dessen Wirklichkeit von ihrem eigenen Dasein klar zu unterscheiden ist. Eine gewisse Subtilität bezüglich der sittlichen Intentionalität besteht hier darin, dass im moralischen Bewusstsein eine Binnendifferenzierung des Selbst vermittelt der gegenständlichen Beziehung auf das Gute vollzogen wird, sodass die moralische Erfahrung eine bloße Selbsterfahrung zu sein scheint. Eine solche Binnendifferenzierung, mit welcher die Selbsterhebung und Selbstunterwerfung durch ein- und dasselbe Selbst bezeichnet wird, ist aber allein durch die Metapher der Gesetzgebung verstehbar: Jede Person qualifiziert sich nur dann als moralischer Gesetzgeber, wenn sie sich selbst gleich allen anderen Personen auch als Untertan gegenüber ein- und derselben Gesetzgebung ansieht und alle anderen Untertanen zugleich als gleiche Gesetzgeber anerkennt, weshalb die Achtung fürs Sittengesetz auch zugleich eine Achtung gegen sich selbst und gegen Andere ist.¹³³

Der durch die Gesetze der Freiheit aufgegebene Zweck der Moral verweist deshalb auf ein „Reich der Zwecke“, wo ein kollektives Zusammenleben der Personen durch Gesetze der Freiheit geregelt ist. Ein solches Reich der Zwecke hat für sich genommen allerdings keine direkte Beziehung zu der Natur, deren Gesetzlichkeit uns allein durch die Gesetzgebung des Verstandes zugänglich ist. Die Trennung in ein Reich der Zwecke und ein Reich der Natur¹³⁴ bringt jedoch eine Schwierigkeit mit sich, nämlich diejenige der Realisierbarkeit des Reichs der Zwecke: Als Ding an sich betrachtet würde das Reich des Zwecks genauso wie das moralische Subjekt außerhalb der sinnlichen Welt liegen, und es lässt sich dann kaum mehr vorstellen, dass ein Reich der Zwecke auch in

¹³² Vgl. Kapitel II der vorliegenden Untersuchung, insbesondere § 7 und 8.

¹³³ Vgl. *MS*, 6:436, 6:448.

¹³⁴ Vgl. *KU*, 5:438.

der sinnlichen Welt bzw. in der Natur zugleich nach den Gesetzen der Natur realisierbar wird.¹³⁵ Wenn „Zweckinhalte und Handlungen ihren moralischen Wert dadurch gewinnen, daß sie in seiner Perspektive verwirklicht werden“¹³⁶, muss eine Versöhnung zwischen Natur und Freiheit zumindest denkbar ist, sonst würde die Natur der Sittlichkeit „von Seiten der ‚Realität‘ bedroht“¹³⁷. Diese Schwierigkeit führt innerhalb des Gedankengangs der zweiten Kritik schließlich zu dem Problem des höchsten Guts, das von Kant als synthetische Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit definiert wird. Indem er das höchste Gut als „das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft“ (*KU*, 5:129) definiert, wird eine vereinheitlichende Harmonisierung zwischen dem Reich der Zwecke und dem Reich der Natur schließlich durch die Postulatenlehre ermöglicht.

Dass Kant nun in der Einleitung zur *KU* das Problem des moralischen Zwecks in Bezug auf den Endzweckbegriff behandelt, suggeriert allerdings, dass genau dies ihm durch mit der Strategie der *KpV*, den Gegenstand der Sittlichkeit vermittelt des Begriffs des höchsten Guts zu begreifen, nicht gelungen ist.¹³⁸ Weder das höchste Gut noch die Glückseligkeit, die einen wesentlichen Bestandteil davon ausmacht, wird in der Einleitung der *KU* genannt.¹³⁹ Im Gegenteil hebt Kant dort hervor, dass der Endzweck derjenige ist, „der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll,

¹³⁵ „Als *Intelligenz*“ muss ein vernünftiges Wesen sich selbst „nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen“ (*GMS*, 4:452), während wir uns „als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig“ (*GMS*, 4:453) betrachten müssen, wenn wir uns als moralisch verpflichtet denken. – Diese Aussage aus der *GMS* weist schon darauf hin, dass nach Kant der moralische Standpunkt nicht nur eine klare Unterscheidung zwischen zwei „Welten“, sondern auch immer ein ‚Zugleich‘ voraussetzt, das dennoch nicht durch denselben Standpunkt begründet wird.

¹³⁶ Kaulbach 1990, S. 128.

¹³⁷ Ebd., S. 132.

¹³⁸ Zur Schwäche von Kants Lehre vom höchsten Gut in der *KpV* vgl. § 10 und 11 der vorliegenden Untersuchung.

¹³⁹ Dies bedeutet natürlich nicht, dass Kant in der *KU* das Problem des höchsten Guts gar nicht behandelt; es tritt jedoch nur in der Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft in

wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjekts als Sinnenwesen, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird“ (*KU*, 5:195f.). Das „Sein-sollen“ des Endzwecks wird nun konkret als „In-der-Sinnenwelt-existieren-sollen“ der Erscheinung des Endzwecks erläutert, was sich nur dann verstehen lässt, wenn die Existenz der Personen als Zwecke an sich selbst zugleich die Existenz der Menschen als Sinnenwesen bedeutet. Das Reich der Zwecke ist folglich kein besonderer gegenständlicher Bereich, sondern vielmehr eine Form, die „der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen“ (*KpV*, 5:43) ist, weshalb die Moral als „ein mögliches Reich der Zwecke als Reich der Natur“ betrachtet werden muss. Auf diese Weise erweist sich das Problem des moralischen Zwecks als ein Problem des „Übergang[s] von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen“ (*KU*, 5:176). Es gilt hier zu zeigen, wie der Mensch sich selbst *zugleich* als unter zwei Ordnungen der Natur stehend betrachten kann. Eben diese Gleichzeitigkeit ist es, welche das eigentlich Fragwürdige des Zwecks der Moral ausmacht und welche durch den Begriff des höchsten Guts als einer Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht transparent erläutert wird.

Sowohl das Konzept des „höchsten Guts“, als auch dasjenige des „Reichs der Zwecke“ weisen allerdings auf eine unausweichliche begriffliche Erweiterung des Konzepts des „Zwecks an sich selbst“ hin, welche die bestehenden Schwierigkeiten im Zusammenhang der Bestimmung des moralischen Zwecks überwinden soll. Die Bestimmung des moralischen Zwecks als eines Endzwecks in der *KU* stellt nun einen dritten Versuch der Problemlösung dar. Diesmal geht Kant zwar zunächst von der Feststellung aus, dass der moralische Endzweck des Menschen die Existenz des Menschen unter moralischen Gesetzen darstellt, wobei hier gegenüber der Reich-der-Zwecke-Formel des kategorischen Imperativs zunächst nichts Neues zu enthalten zu sein scheint. Aber eben dieser Endzweck wird später in der Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft ferner als „Endzweck des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst“ (*KU*, 5:434) bezeichnet.

den Vordergrund, um im Anschluss an die moralische Teleologie einen ‚moralischen Gottesbeweis‘ zu geben. Vgl. dazu *KU*, § 86-87.

Eine solche Gleichsetzung zwischen dem moralischen Endzweck des Menschen und dem Endzweck der Schöpfung bedarf einer weiteren Begründung, die voraussichtlich auch in dieser Methodenlehre zu finden ist. Ganz ohne Zweifel ist es aber Kants Absicht in der Einleitung der *KU*, die Möglichkeit des moralischen Zwecks mit der Bestimmbarkeit der Natur „in uns sowohl als außer uns“ durch die Kausalität der Freiheit in Zusammenhang zu bringen.¹⁴⁰ Diese Erweiterung des moralischen Zwecks ist völlig anders gelagert als diejenige Erweiterung des moralischen Guten, die in der *KpV* zum Begriff des höchsten Guts führt. Der Unterschied besteht darin, dass der Endzweckbegriff keine bloße Vervollständigung des moralischen Guten, sondern vielmehr ein System der Zwecke zum Ausdruck bringt, das zugleich dem Naturganzen bzw. der sinnlichen Welt entspricht.

Es ist genau dieser Punkt, der das Problem des Endzwecks erst zum *Problem* werden lässt: Wenn der Endzweck zunächst in einem moralischen Kontext etwas Moralisch-Unbedingtes bedeutet, wie kann er zugleich als etwas in der Natur Realisierbares verstanden werden, aufgrund dessen die ganze Natur teleologisch gedeutet werden kann? Schon in der *GMS* kennt Kant eine nicht zu übersehende Unterscheidung zwischen zwei Bedeutungen des „Reichs der Zwecke“:

„Die Teleologie erwäge die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zustande zu bringen.“ (*GMS*, 4:436 Anm.)

Hier wird mit „Teleologie“ offenkundig nur die natürliche gemeint, die über eine theoretische Idee des Reichs der Zwecke zum Zweck der Naturerklärung verfügt. Wenn die

¹⁴⁰ Vgl. *KU*, 5:196

Moral nach Kant eben eine „reine Zweckslehre“ (*GtP*, 8:182) ist, involviert die Unterscheidung zwischen natürlicher Teleologie und Moral schon die unübersehbare Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Teleologie. Wenn die physische Teleologie allein die Zweckmäßigkeit der Natur als eines Inbegriffs der Erscheinung betrifft, dann ist es fragwürdig, den moralischen Endzweck in einen Naturzusammenhang zu setzen und als Endzweck der Schöpfung zu benennen, da nach der Gesetzgebung des Verstandes nichts in der Natur auf dem theoretischen Weg als etwas Unbedingtes erkannt werden kann, geschweige denn das Moralisch-Unbedingte. Die Möglichkeit des Endzwecks in der Natur wäre auch gar kein Problem, wenn sich der Zweckbegriff als Idee des unbedingten Sein-sollenden allein auf den Kontext der moralischen Selbsterfahrung beschränkte. Daher ist es erforderlich, nach der Möglichkeit der Beurteilung der Natur *als* Reich der Zwecke zu fragen, denn ohne die Berechtigung, das Naturganze nach einer unbedingten „Idee“ des Reichs der Zwecke zu beurteilen, wäre es prinzipiell unmöglich, den Endzweckbegriff außerhalb der Grenze des Moralisch-Praktischen anzuwenden.

Damit ist die systematische Beziehung zwischen der Kritik der natürlichen Teleologie und dem Problem des Endzwecks, das Kant als zentrale Aufgabe der *KU* ansieht, klar geworden. Eine Kritik unserer teleologischen Naturbetrachtung soll zeigen, ob es überhaupt sinnvoll ist, etwas in der Natur „ohne Rücksicht auf das Praktische“ (*KU*, 5:196) als Zweck zu beurteilen, und, wenn ja, ob es sinnvoll und berechtigt ist, das Naturganze auch als System der Zwecke zu betrachten. Mit der Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft wird noch nicht darüber entschieden, ob die Befugnis der Urteilskraft, gewisse Gegenstände nach einem teleologischen Prinzip zu beurteilen, auch dahingehend erweitert werden kann, dass auch die ganze Natur als in Zusammenhang mit dem unbedingten Sein-sollenden stehend betrachtet werden darf. Offenkundig unterscheidet sich die Beurteilung der ‚äußeren‘ objektiven Zweckmäßigkeit der Natur dadurch von der Beurteilung der ‚inneren‘, dass die Dinge, „die keine innere Zweckmäßigkeit haben oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen“ (*KU*, 5:425), dennoch

auch teleologisch gedeutet werden können. Die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft ist in diesem Sinne kein bloßer ‚Anhang‘, sondern ein unerlässlichen Bestandteil der Kritik der teleologischen Urteilskraft, indem sie „einen negativen Einfluß“ nicht nur „auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft“, sondern auch „auf das Verhältnis, welches diese [Teleologie] in der Metaphysik zur Theologie als Propädeutik derselben haben kann“ (KU, 5:417): Diese Behauptung von Kant ist insofern verständlich, als diese Methodenlehre nicht nur einen sehr begrenzten heuristischen Sinn der physischen Teleologie für die „Naturlehre“ hat, sondern darüber hinaus die Bedeutung der teleologischen Betrachtung des Naturganzen im Hinblick auf das Problem des Endzwecks als eines Unbedingten zeigen kann, der niemals als Naturerscheinung theoretisch erkennbar ist.

§ 20. Endzweck als Grenzbegriff der teleologischen Weltbetrachtung

Schon in der Analytik der teleologischen Urteilskraft hat Kant die Möglichkeit der „teleologischen Beurteilung der Natur überhaupt als System der Zwecke“ (KU, 5:377) thematisiert und den Begriff des Endzwecks von demjenigen des Naturzwecks klar unterschieden. Wenn man „die Betrachtung der inneren Organisation“ verlässt und „nur auf äußere zweckmäßige Beziehungen“ sieht, so gelangt man, wie Kant es ausgedrückt hat, „zu keinem kategorischen Zwecke“, sondern nur „einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Dasein eines Dinges als Endzweck) ganz außerhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt“ (KU, 5:378). Kant will dennoch zeigen,

„daß, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Produkte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden kön-

nen, wir weiter gehen und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmäßiges Verhältnis) es eben nicht notwendig machen, über den Mechanismus der blind wirkenden Ursachen hinaus ein anderes Prinzip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurteilen dürfen, weil wir uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hinausführt, da denn die Einheit der übersinnlichen Prinzips nicht bloß für gewisse Spezies der Naturwesen, sondern für das Naturganze als System auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muß“ (*KU*, 5:380f.).

Die zentrale These des § 67 ist also diejenige, dass der Begriff des „Naturzwecks“ notwendigerweise zu einer „Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke“ (*KU*, 5:379) führt.

Dabei fehlt es allerdings an einem Argument für diese These. Die subjektive Maxime der Vernunft für die reflektierenden Urteilskraft: „alles in der Welt ist irgend wozu gut und nichts in ihr umsonst“ (ebd.), lässt sich nicht direkt aus dem Prinzip der Beurteilung über die innere Zweckmäßigkeit des Organismus ableiten. Auch der Begriff des Naturzwecks wird in der Analytik der teleologischen Urteilskraft zwar in Hinblick auf den phänomenalen Gehalt des Lebendigen erläutert, aber nicht begründet. Der endgültige Grund der Aufnahme des Begriffs des „Naturzwecks“ als subjektiver Maxime der reflektierenden Urteilskraft muss in einem Interesse der menschlichen Vernunft liegen,¹⁴¹ welches Kant erst später in der Lehre der Antinomie der teleologischen Urteilskraft darstellt.¹⁴² Daher liegt es nahe, dass in der Methodenlehre die Möglichkeit des „teleologischen Systems in den äußeren Verhältnissen organisierter Wesen“ erneut thematisiert wird. In §82 behauptet Kant, dass die äußere Zweckmäßigkeit der Natur jederzeit nur in Beziehung auf „organisierte Wesen“ beurteilt werden kann (*KU*, 5:425). Die zentrale These des §67 wird diesmal in Bezug auf Wozu-Fragen erläutert: Man kann

¹⁴¹ Vgl. § 15 der vorliegenden Untersuchung.

¹⁴² Vgl. § 16 und 17 der vorliegenden Untersuchung.

die Frage „wozu ist es da?“ schwer anhand von „Dingen, an denen man bloß die Wirkung vom Mechanism der Natur erkennt“ (ebd.), stellen, während die Frage nach dem Wozu eines organischen Wesens einleuchtet, denn in ihm „stellen wir uns schon eine Kausalität nach Zwecken zu ihrer inneren Möglichkeit, einen schaffenden Verstand vor und ziehen dieses tätige Vermögen auf den Bestimmungsgrund desselben, die Absicht“ (ebd.). Die bloße „Wirkung vom Mechanism der Natur“ bedarf *per definitionem* keiner zusätzlichen teleologischen Erklärung für ihre Möglichkeit, sodass die äußere Zweckmäßigkeit, wenn sie irgendwie eine Zweck-Mittel-Relation zwischen verschiedenen Wesen sinnvoll ausdrücken soll, als „eine Kausalität nach Zwecken“ eines „schaffenden Verstand[es]“ vorgestellt werden muss, der die mechanische Wirkung als Mittel dienen kann. Da unter den Naturprodukten lediglich organische Wesen uns zwingen, ihre innere Möglichkeit teleologisch bzw. als Naturzweck zu deuten, muss jede sinnvolle Rede von der äußeren Zweckmäßigkeit der Natur immer auf der Möglichkeit der inneren Zweckmäßigkeit der Natur beruhen.

Die Abhängigkeit der Beurteilung über die äußere Zweckmäßigkeit von derjenigen über die innere begründet jedoch noch nicht die Möglichkeit eines teleologischen Systems der ganzen Natur. Die Reihe einer Mittel-Zweck-Kette, die aus der Wiederholung der Frage nach dem Wozu der Existenz eines Dinges resultiert, ist ähnlich wie die Reihe der Kausalkette der Natur eine Reihe der Bedingungen des Bedingten, die nur dann ein Ende haben kann, wenn es etwas Unbedingtes gibt, dessen Zweck allein „in ihm selbst“ liegt und deswegen als „Endzweck“ bezeichnet wird (*KU*, 5:426), in Beziehung auf den alle Dinge nur als Mittel dienen können. Sonst kann jedes aus einer bestimmten Perspektive als Zweck betrachtete Wesen aus einer anderen Perspektive bloß Mittel zum Zweck eines anderen Wesens sein, sodass sich das Sprachspiel der Wozu-Fragen unendlich (oder zirkulär) fortsetzen lässt. Der dadurch abgeleitete Begriff des „Endzwecks“ steht zunächst in einem kosmologisch-theoretischen Zusammenhang und zeigt sich als Grenzbegriff der theoretisch-teleologischen Reflexion über die Natur: Gerade weil dieser Endzweck etwas Unbedingtes bedeutet,

„finden wir in ihr [Natur] als Natur kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte; und man kann sogar a priori beweisen, daß dasjenige, was etwa noch für die Natur ein letzterer Zweck sein könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding niemals ein Endzweck sein könnte“ (ebd.).

Sofern der Endzweck innerhalb der Reihe der Naturdinge in äußeren Zweck-Mittel-Relationen gesucht wird, findet das Spiel der Wozu-Fragen kein Ende, denn wie Kant schon in §67 gezeigt hat, muss ein unbedingter Endzweck außerhalb der „physisch-teleologischen Weltbetrachtung“ liegen und keinem „Naturzweck“ entsprechen, der jedenfalls ein innerweltliches „Naturprodukt“ ist. Die Erfahrung kann uns im Hinblick auf die Wozu-Fragen allerdings lehren, den Menschen als den *letzten Zweck* der Natur anzusehen: Der Mensch ist „der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann“ (KU, 5:436f.).

Dennoch hat die Erfahrung, wenn wir „mit dem Ritter Linné den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen“, uns ebenso gelehrt, dass der Mensch, „so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt sein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben“ würde (KU, 5:427). Demnach können wir auch niemals durch Erfahrung sicher beweisen, dass der Mensch der einzige Kandidat des letzten Zwecks der Natur ist. Es kann daher nur überraschen, dass Kant im folgenden § 83 ganz im Gegenteil feststellt: „Wir haben im vorigen gezeigt, daß wir den Menschen nicht bloß, wie alle organisierte Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den letzten Zweck der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflektierende Urteilskraft zu beurteilen hinreichende Ursache haben.“ (KU, 5:429) Diese Konklusion widerspricht jedoch der empirischen Beobachtung, nämlich dass zumindest in phänomenologischer Hinsicht „die Natur so wenig von den

zerstörenden als erzeugenden Kräften die mindeste Ausnahme gemacht hat, alles einem Mechanismus derselben, ohne einen Zweck, zu unterwerfen“ (*KU*, 5:427). Diesbezüglich wird ein scheinbarer Widerspruch zwischen der Erfahrung und „der Vernunftmaxime“ (ebd.) von Kant selbst erwähnt: Es ist „der Vernunft gemäß“, sich in dem äußeren Verhältnis der mannigfaltigen Gattungen der Erdgeschöpfe „eine gewisse Organisation und ein System aller Naturreiche nach Endursachen zu denken“ (ebd.). Das simple Argument gegen diese Vernunftmaxime in §82 lautet folgendermaßen: Der Mensch ist „von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig, daß, wenn ein über die anderen allgemein waltender Mechanismus der Natur eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angesehen werden muß“ (*KU*, 5:428).

Kant hat exakt darauf hingewiesen, dass dieses Argument nicht nur gegen die Möglichkeit des Menschen als des letzten Zwecks der Natur, sondern auch gegen die Möglichkeit der Beurteilung des organischen Wesens als eines Naturzwecks ausgerichtet ist, indem es die Ausnahmelosigkeit der mechanischen Gesetze behauptet.¹⁴³ Es deutet ferner an, dass der beschriebene Widerspruch eigentlich keiner zwischen Erfahrung und Vernunft,¹⁴⁴ sondern ein Selbstwiderspruch der Vernunft ist. Deswegen ist Kants Begründung der teleologischen Weltbetrachtung in § 82 auf die Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft angewiesen: Da „die Vorstellungsart nach Endursachen nur eine subjektive Bedingung unseres Vernunftgebrauchs“ ist, und da sie „die Beurteilung der Gegenstände nicht bloß als Erscheinungen angestellt wissen will, sondern diese Erscheinungen selbst samt ihren Prinzipien auf das übersinnliche Substrat zu beziehen verlangt“ (*KU*, 5:429), ist sie nun berechtigt zu behaupten, dass die auf der Idee des Naturzwecks basierende teleologische Naturbetrachtung schon immer „über die Sinnenwelt hinausführt“ (*KU*, 5:382), und folglich das Gegenargument, das auch allein auf einer nur subjektiv gültigen Maxime basiert, vernachlässigen kann. Die Rechtfertigung der Betrachtung der Natur als eines Systems der Zwecke ist demnach, wie die

¹⁴³ Vgl. *KU*, 5:428.

¹⁴⁴ Daher lässt sich nachvollziehen, warum es nach Kant nur so „scheint“, dass die Erfahrung der Vernunftmaxime widerspreche. Vgl. *KU*, 5:427

Rechtfertigung der Beurteilung des Organismus als eines Naturzwecks, ohne die Aufweisung eines notwendigen Interesses der menschlichen Vernunft nicht vorstellbar. Die zahlreichen empirischen Beispiele, die den Vorrang des Menschen vor anderen Lebewesen in der Natur negieren könnten, machen kein Argument gegen eine physisch-teleologische Weltbetrachtung überhaupt aus; und zwar darum, weil letztere, genau wie die Beurteilung der inneren Zweckmäßigkeit des Organismus, keine kausale *Erklärung* der Möglichkeit der Naturdinge, sondern vielmehr eine *Auslegung* ist, die sich darum bemüht, das Naturganze nicht mehr als Inbegriff der Erscheinung nach der Naturnotwendigkeit zu erklären, sondern es eher mit dem Unbedingten bzw. Übersinnlichen zu verbinden.

Das hier zu lösende Problem der physisch-teleologischen Weltbetrachtung besteht in der Tat darin, ob es wirklich hinreichend Gründe dafür gibt, ein bestimmtes Naturwesen als den letzten Zweck der Natur anzunehmen. Die Annahme des Menschen oder irgendeines organischen Wesens als des letzten Zwecks der Natur könnte bedeuten, dass seine Existenz die endgültige Antwort auf alle Wozu-Fragen ausmachen muss, sodass jedes Naturding als Mittel zu dessen Selbsterhaltung beurteilt werden darf. Nach Kant ist aber der letzte Zweck der Natur vielmehr „dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn [den Menschen] zu dem vorzubereiten, was er selbst tun muß, um Endzweck zu sein“ (*KU*, 5:431). Die Rede von dem letzten Zweck der Natur ist folglich nur in Beziehung auf einen möglichen Endzweck sinnvoll. Ob die reflektierende Urteilskraft die Befugnis hat, das Naturganze als ein System der Zwecke überhaupt zu denken und den Menschen als einen „betitelten Herr der Natur“ anzusehen, hängt davon ab, ob der den Zusammenhang beurteilende Mensch „es verstehe und den Willen habe, dieser [der Natur] und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne“ (*KU*, 5:431). Der Mensch kann nur dann einen Zweck als den letzten Zweck der Natur beurteilen, wenn er die Natur als ein Ganzes zu verstehen im Stande ist, dessen Sinn sich von einem Endzweck her interpretieren lässt.

Eine Paradoxie kennzeichnet jedoch unsere teleologische Weltbetrachtung: Die Natur lässt sich dann als ein sinnvolles Ganzes verstehen, wenn wir etwas Unbedingtes begreifen können, worin das endgültige Wozu bzw. der Endzweck der Existenz der ganzen Welt besteht; ein Endzweck lässt sich aber niemals als etwas in der Welt Existierendes erkennen, sodass die Frage nach dem Wozu einzelner Dinge in der Welt niemals an ein Ende im Sinne eines letzten Zwecks der Natur gelangen kann. In dieser Paradoxie¹⁴⁵ spiegelt sich ein Unterschied zwischen zwei Bedeutungen des Guten wider, den Kant in seiner Ethik¹⁴⁶ wiederholt betont. Die Frage nach dem Wozu der Existenz eines Dinges ist in dieser Betrachtung gleichbedeutend mit der Frage, wozu die Existenz desselben als Mittel gut ist; diese Frage kann immer weiter gestellt werden, bis ein Zweck festgelegt wird, dessen Sein nicht mehr *bedingt* und immer nur *für einen anderen Zweck gut*, sondern *unbedingt* und *für sich gut* ist. Mit dem Ausgangspunkt, dass es „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden“ (*GMS*, 4:393) gibt, muss die Suche nach einem letzten Zweck der Natur, der auch selbst nur bedingt bzw. für einen anderen Zweck gut ist, völlig vergeblich sein. Das Chorismos-Problem bei Kant, das in der Einleitung der vorliegenden Untersuchung grob skizziert worden ist, zeigt sich im Kontext der teleologischen Weltbetrachtung als eine Schwierigkeit bei der Bestimmung eines letzten Zwecks der Natur.

Diese Schwierigkeit scheint in der Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft verblüffend leicht gelöst zu werden: Der gesuchte letzte Zweck der Natur ist nach Kant gar nicht die Existenz des Menschen als eines Lebewesens, sondern die Kultur bzw. „die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit)“ (*KU*, 5:431). Was sich als letzter Zweck der Natur bezeichnen lässt, ist das, „was die Natur in Absicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten“ (ebd.) kann. Der so verstandene letzte Zweck der Natur ist

¹⁴⁵ Eine ähnliche Paradoxie wird von Wittgenstein in seinem „Vortrag über Ethik“ dargestellt. Vgl. Wittgenstein 2012, S. 12-17.

¹⁴⁶ Vgl. *KpV*, 5:58f.; auch *GMS*, 4: 393-396.

natürlich kein selbstständiger Zweck. Er dient nur als Mittel zur Erreichung des Endzwecks. Die Kultur kann folglich einen Vorrang vor allen anderen möglichen Mitteln, welche die Natur im Hinblick auf einen Endzweck anbieten kann, allein dadurch haben, dass jedes mögliche Mittel zur Erreichung des Endzwecks entweder Mittel zur Hervorbringung der Kultur ist oder selbst zur Kultur gehört. Dies lässt sich gut nachvollziehen, wenn die Kultur von Kant als „die formale subjektive Bedingung“ (ebd.) der Fähigkeit der Zwecksetzung und Zielverfolgung überhaupt bestimmt wird, die zur Bedingung der Möglichkeit der Realisierung des Endzwecks analytisch gehört. Alles in der Natur, was man aus irgendeinem Grund als Zweck beurteilen darf, lässt sich nur dann in ein System der Zwecke integrieren, wenn es sich als ein mögliches Mittel auf die Hervorbringung derjenigen Fähigkeit der vernünftigen Wesen bezieht, einen Endzweck zu verstehen und zu verfolgen. Ganz egal, ob und wie eine bestimmte Gattung von Lebewesen an der letzten Stelle in der Reihe der Zwecke stehen kann, ist es immer berechtigt zu behaupten, dass die Kultur das letzte Sein-sollende in der Natur ist, wenn ein Endzweck überhaupt in der Natur realisierbar sein soll.

Daraus wird deutlich, dass Kants Argumente in der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft nicht auf eine Begründung der „Universalteleologie“ abzielen, die „auf irgendeine Weise mit der Lehre von der notwendigen immanent-teleologischen Beurteilungsart organischer Gegenstände“ vermittelt werden sollte.¹⁴⁷ Der einzige legitime Grund für unsere teleologische Weltbetrachtung besteht, wie schon gesagt, darin, dass wir uns dafür interessieren, einen Endzweck, „der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß“ (*KU*, 5: 431), mit dem Naturganzen in Zusammenhang zu bringen, sodass wir eine *Maxime* annehmen müssen, nach der die ganze Natur als System der Zwecke interpretiert werden soll. Es gibt daher eine Ähnlichkeit zwischen der „immanent-teleologischen Beurteilungsart organischer Gegenstände“ und der Beurteilungsart des Naturganzen als eines Systems der Zwecke, nämlich dass sie beide daran interessiert sind, dass es in der Natur etwas Übersinnliches geben kann, das nicht auf die pure

¹⁴⁷ Vgl. zur Unmöglichkeit einer solchen Vermittlung: Spaemann/Löw 2005, S.243.

Materie reduzierbar ist, auch wenn der genaue Sinn des gesuchten Übersinnlichen nicht einfach schon gegeben ist.

Der kritischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Organismus kommt, wie wir im Kapitel III schon gesehen haben, eine grundlegende argumentative Bedeutung zu, indem sie einen sicheren Rechtsgrund für den Gebrauch der teleologischen Urteilkraft aufweist. Von diesem Rechtsgrund ausgehend ist dann eine Erweiterung des teleologischen Denkens möglich, die nach dem Sinn eines Naturganzen, in dem nicht nur Naturzwecke, sondern auch Zwecke des Menschen möglich sind, fragt: Während die innere Zweckmäßigkeit eines organischen Wesens nach der Analogie mit unserem eigenen praktischen Vermögen gedacht wird, wird in der teleologischen Beurteilung des Naturganzen die Frage aufgeworfen, wozu das praktische Vermögen der vernünftigen Wesen samt allen zu seinem Gebrauch erforderlichen Mitteln überhaupt da ist. Die Einführung der Wozu-Fragen in der Naturbetrachtung hat notwendigerweise zur Folge, dass jedes Seiende in der Welt nicht mehr bloß als etwas, was so ist und so geschieht, kausal erklärt, sondern als mit dem Übersinnlichen, das man „Sinn“, „Wert“ oder „Zweck“¹⁴⁸ nennen mag und jedenfalls nicht wiederum Zustand oder Geschehnis in der Welt ist, verbindbar gedacht wird, um darüber sinnvoll zu sprechen, was in der Welt sein soll oder nicht sein soll.

Dies bedeutet natürlich nicht, dass es bei der teleologischen Weltbetrachtung nur darum geht, alles in der Welt bloß als in Zweck-Mittel-Zusammenhängen stehend zu erklären. Von zentraler Wichtigkeit ist es, ob dadurch das Naturganze als „mehr“ denn als Inbegriff der bloßen Erscheinung, die nach unveränderlichen Regeln notwendigerweise so und so beschaffen ist, verstanden werden kann. Und selbst wenn die Welt wirklich so beschaffen ist, dass nichts in ihr umsonst und alles in ihr zu etwas gut ist, kann das

¹⁴⁸ Es liegt daher nahe, warum Kant am Ende von §83 in einer Fußnote anmerkt, dass das, was er in diesem Paragraphen zeigen will, nichts anderes als die Antwort auf bestimmte Fragen ist, nämlich welchen „Wert das Leben dem zufolge habe, was es nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in sich enthält, und welches in dem besteht, was man tut (nicht bloß genießt), wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbestimmten Endzwecke sind“ (*KU*, 5:434 Anm.).

Sprachspiel der Wozu-Fragen ohne einen Endzweck gar kein Ende finden. Wenn der Endzweckbegriff die Grenze der physisch-teleologischen Weltbetrachtung anzeigt, ist es umgekehrt auch berechtigt zu sagen, dass sich eine durch eine Kritik der teleologischen Urteilkraft aufgeklärte teleologische Weltbetrachtung den Weg zu einen Endzweckbegriff bahnen kann, der in erster Linie noch nicht einen moralischen Endzweck bedeutet. Als Grenzbegriff lässt dieser sich innerhalb des Horizontes einer teleologischen Weltauslegung prinzipiell nicht erkennen; oder, um mit Kant zu sprechen, wir können einem Begriff des Endzwecks der Welt keine Realität verschaffen, weil alle Zweckbeziehung in der Natur „immer als in der Natur bedingt betrachtet wird“ und denjenigen Zweck, „wozu die Natur selbst existiert (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß), gar nicht einmal in Anfrage bringen kann“ (*KU*, 5:437).

Die teleologische Weltauslegung ist daher immer hypothetischer Natur¹⁴⁹ und ihr Sinn hängt davon ab, ob es eine sinnvolle Auslegung des Endzwecks der Welt geben kann. Wenn es einen unproblematischen Begriff des Endzwecks des moralischen Strebens des Menschen gibt, kann dieser dann möglicherweise als Endzweck der ganzen Welt gedeutet werden. Eine solche Deutung wäre überhaupt nicht berechtigt, wenn Grenze und Gültigkeit einer teleologischen Weltbetrachtung nicht klar umrissen werden würden. Kants Narrativ in § 83, wie die Kultur der letzte Zweck der Natur sein kann, setzt offenkundig voraus, dass die ‚höheren‘ Zwecke, zu deren Beförderung die Kultur als letzter Zweck der Natur dienen soll, Zwecke der Sittlichkeit sind. Für den weiteren Gedankengang der Methodenlehre der Urteilkraft ist es dann entscheidend, den Endzweckbegriff in einem moralischen Zusammenhang zu verorten. Diesbezüglich stellt es sich zunächst die Aufgabe, darüber zu entscheiden, ob derjenige Endzweckbegriff, der für Kant in seinen kritischen Werken immer wieder mit dem höchsten Gut gleichbedeutend zu sein scheint, eine unproblematische Grundlage der Frage nach der Möglichkeit des Endzwecks der Schöpfung ausmachen kann.

¹⁴⁹ Vgl. Breitenbach 2009, S. 136,

§ 21. Exkurs: das höchste Gut als Endzweck der Sittlichkeit

In § 10 und 11 der vorliegenden Untersuchung wird dafür argumentiert, dass Kants Versuch in der *KpV*, den „höchsten“ und „vollständigen“ Gegenstand der Sittlichkeit als das höchste Gut zu bestimmen, nicht gelungen ist. Die fehlende Plausibilität des Begriffs des höchsten Guts könnte dazu führen, dass Kants Absicht, die Religion durch den Begriff des höchsten Guts aus dem moralischen Gesetz abzuleiten (*KU*, 5:233), nicht erfüllt werden könnte. Zu den Aufgaben der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft gehört nun auch die Rechtfertigung der moralischen Theologie, die als Schöpfungslehre betrachtet eventuell für Kants Religionsphilosophie auch relevant ist.¹⁵⁰ Sie könnte dem Defizit der Postulatenlehre der *KpV* möglicherweise abhelfen, indem das höchste Gut auf eine andere Weise, nämlich vermitteltst eines Endzweckbegriffs, erneut begrifflich bestimmt wird.

Es ist allerdings in dieser Hinsicht schwer zu beweisen, dass in der *KU* der Begriff des höchsten Guts eine entscheidende Veränderung erfahren hat. Wo es um einen Begriff des moralischen Endzwecks des Menschen geht, spricht Kant wie immer von einem problemlosen höchsten Zweck unseres moralischen Strebens, nämlich dem höchsten Gut als Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit. In §87, wo Kant seinen neuen moralischen Beweis des Daseins Gottes ausführt, identifiziert er in einem ersten Schritt den moralischen Endzweck des Menschen mit dem höchsten Gut in der Welt. In einem zweiten Schritt wird die Glückseligkeit direkt als die subjektive Bedingung, „unter welcher der Mensch (und nach allen unseren Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich unter dem obigen Gesetze einen Endzweck setzen kann“ (*KU*, 5:450), bestimmt, um zu zeigen, dass „das höchste in der Welt mögliche und [...] als Endzweck zu befördernde physische Gut“ nichts anderes ist als „Glückseligkeit, unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als

¹⁵⁰ Vgl. Höffe 2008, S. 291-

der Würdigkeit, glücklich zu sein“ (ebd.). Glückwürdigkeit dient innerhalb des neuen Gottesbeweises wiederum als Grund für die Verbindung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit. Kant scheint der Meinung zu sein, dass das eventuelle Defizit der Postulatenlehre der *KpV* nicht in dem Begriff des höchsten Guts zu lokalisieren ist. Es bedarf daher eines Umwegs, um schließlich zum moralischen Gottesbeweis wiederum durch denselben Begriff des höchsten Guts zu gelangen.

Dieser Eindruck verstärkt sich auch dadurch, dass Kant in der drei Jahre später geschriebenen *Religion* die begriffliche Identifizierung zwischen moralischem Endzweck und dem höchsten Gut, die in der *KU* allzu leicht als selbstverständlich angenommen wird, ausführlicher thematisiert. *Prima facie* sieht Kants Darlegung in der *Religion* anders als diejenige in der *KpV* aus und er nähert sich der Fragestellung der Methodenlehre der teleologischen Urteilstkraft an: Der Ausgangspunkt ist nicht mehr direkt die Aufgabe der Bestimmung des höchsten Guts, sondern ein moralischer Zweckbegriff. Die Zweckvorstellung wird zunächst von Kant als ein unentbehrliches Moment des moralischen Gebrauchs des Begehrungsvermögens bestimmt, indem er eine sehr starke These vertritt, nämlich dass ohne alle Zweckbeziehung „gar keine Willensbestimmung im Menschen“ (*Religion*, 6:4) stattfinden kann. In dieser These, welche die Zweckkausalität als Grundzug des Gebrauchs des menschlichen Begehrungsvermögens im Allgemeinen betrachtet, wiederholen sich Kants frühere Überlegungen über die Intentionalität der menschlichen Praxis.¹⁵¹ Zum anderen wird aufgrund dieser These die Glückseligkeit ein weiteres Mal als Zweck des Menschen gefasst, damit schließlich ein- und dieselbe Idee des höchsten Guts im Sinne eines Endzwecks des moralischen Strebens ausgeführt werden kann: Der höchste Zweck, der aus der Moral notwendigerweise hervorgeht, ist dann ein Objekt der Sittlichkeit, „welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben soll, (die Pflicht) und zugleich alle damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit) zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines

¹⁵¹ Vgl. dazu §1 der vorliegenden Untersuchung.

höchsten Guts in der Welt“ (*Religion*, 6:5).

Es sieht an dieser Stelle so aus, als ob der Begriff des höchsten Guts, nämlich die Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit, aus der Frage nach dem höchsten Zweck der Sittlichkeit gezogen worden ist. Zu bemerken ist, dass Kants Beschreibung nach hier das Verhältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit als ihrer Bedingung nicht kausal, sondern vor allem ein Verhältnis zwischen Materie und Form ist. Kant ist sich diesmal völlig darüber im klaren, dass der Anspruch darauf, das höchste Gut in der Welt zum Endzweck alles sittlichen Strebens zu machen, aus dem moralischen Gesetz „analytisch nicht entwickelt werden kann“ (*Religion*, 6:7 Anm.). Es lässt sich nur dadurch rechtfertigen, dass es „eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller anderen Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens“ gibt, nämlich „sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas auszufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte“ (ebd.). Die Erweiterung des moralischen Gesetzes zur Aufnahme eines moralischen Endzwecks bedeutet eine Verbindung zwischen der moralischen Forderung als formaler Bedingung und allen unter dieser Bedingung hervorzubringenden „Wirkungen der Moralität“ (ebd.), die einerseits die natürlichen Bedürfnisse des Menschen erfüllen und andererseits als Zweckvorstellung des moralischen Strebens fungieren können.

Dieser Versuch, das höchste Gut als unseren moralischen Endzweck zu bestimmen, weicht aber schon in einer bedeutsamen Hinsicht von der Lehre des höchsten Guts in der *KpV* ab. Die Glückseligkeit wird von Kant als „subjektive[r] Endzweck vernünftiger Weltwesen“ (*Religion*, 6:6) definiert. Weil das Glücksstreben des Menschen auch als „Hindernis der moralischen Entschließung“ (*Religion*, 6:5) fungieren könnte – was auch schon in der *KpV* einen der wichtigsten Gründe für die Einbeziehung der Glückseligkeit in das höchste Gut ausmacht – muss die Konzeption eines moralischen Endzwecks auch die Glückseligkeit des Menschen berücksichtigen, damit dieser den bloß natürlichen subjektiven Endzweck, nämlich die eigene Glückseligkeit, ersetzt und die

möglichen Konflikte zwischen dem moralischen Interesse und den sinnlichen Neigungen des Menschen vermeiden kann. Als Voraussetzung gilt nun, dass eine Konzeption des Endzwecks als „Beziehungspunkt[s] der Vereinigung aller Zwecke“ (ebd.) für jeden Menschen notwendig ist. Der Gedanke des Endzwecks als eines Beziehungspunkts aller menschlichen Zwecke wird dennoch in der *Religion* nicht weiter erläutert. Es würde genügen, wenn es hier nur um die Ableitung des Begriffs des höchsten Guts ginge; i.e. alles, was die Glückseligkeit anbetrifft, als einen in formaler Hinsicht mit dem moralischen Gesetz übereinstimmenden und deshalb legitimierten Zweck innerhalb der ganzen Zweckordnung der Gegenstände der Sittlichkeit zu verorten und folglich die der Sittlichkeit proportionierte Glückseligkeit in einem Endzweckbegriff zusammenzuführen. Da aber die so verstandene Glückseligkeit, gleich jeder sinnliche Neigung, letztlich keinen intrinsischen Wert hat, ist der Wert eines derart konzipierten Endzwecks gar nicht „mehr“ im Vergleich zum Wert der Sittlichkeit, der in der *KpV* nur als das „oberste“ statt das „höchste“ Gut bezeichnet wird.

Ein solcher Endzweckbegriff, der die zwei unterschiedlichen Forderungen zweckhierarchisch in sich integriert, lässt den Begriff des höchsten Guts eher fragwürdiger als plausibler werden. Diejenige Vorstellung eines Endzwecks, an der sich das moralische Streben jedes Menschen ständig orientieren soll, gründet sich allein auf das moralische Interesse und dient allein zum Zweck des Erwerbs von moralischem Wert, mehr nicht. Zwar wäre Kant prinzipiell in diesem Kontext in der Lage zu beweisen, dass es für den Menschen ein „in ihm moralisch gewirkte[s] Bedürfnis“ gibt, „zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken“ (*Religion*, 6:6). Doch dadurch wird noch gar nicht ausgesagt, in welchem Maß die natürlichen Bedürfnisse des Menschen zu diesem Zweck erfüllt werden sollen. Da der Inhalt der Glückseligkeit von Mensch zu Mensch variiert und es bei der Konzeption eines moralischen Endzwecks allein um den Erfolg der moralischen Handlungen geht, ist es nicht schwer vorzustellen, dass Einbußen an Glückseligkeit für manche, sogar alle Menschen für die

Erwerbung des moralischen Werts nötig sind.¹⁵² Es gibt eigentlich kein uns erkennbares Kriterium dafür, inwieweit die natürlichen Bedürfnisse eines Menschen erfüllt werden sollten, um den moralischen Endzweck befördern zu können. Derjenige Teil des höchsten Guts, der die Erfüllung der natürlichen Bedürfnisse des Menschen bedeutet und sich in diesem Sinne das in der Welt „zu befördernde physische Gut“ (*KU*, 5:450) nennen lässt, kann seinem Inhalt nach auf unendlich viele Weisen vorgestellt werden. Weil er die „Materie“ des moralischen Endzwecks ausmacht, lässt sich der zu befördernde moralische Endzweck auch auf unendlich viele Weisen vorstellen, sodass er als „Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke“ niemals a priori erkannt werden kann. Das Hineinbringen eines unbestimmten Begriffs der Glückseligkeit in den Endzweckbegriff macht den letzteren auch unbestimmt.¹⁵³

Daraus ist schon zu entnehmen, dass der Begriff des höchsten Guts, sofern dieses nichts anderes als die synthetische Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit ist, kei-

¹⁵² Das antagonistische Verhältnis zwischen moralischer Pflicht und sinnlicher Neigung ist innerhalb von Kants Moralphilosophie immer das beste Beispiel für die menschliche Freiheit. Der moralische Zwang bezieht sich aber immer auf einen zu überwindenden Widerstand der Neigung und die gelungene Überwindung bedeutet unvermeidlich eine Unzufriedenheit des Menschen als eines sinnlichen Wesens und eine Einbuße an eigener Glückseligkeit, wenn Glückseligkeit nichts mehr ist als „der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Wille geht“ (*KpV*, 5:124). Später in der *MS* behauptet Kant: „Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er.“ (*MS*, 6:382 Anm.) Diese Behauptung ist so zu verstehen, dass ein Mensch, wenn er sich jederzeit ohne Zwang den moralischen Gesetzen angemessen verhält und jederzeit mit sich selbst zufrieden lebt, kaum eine moralische Erfahrung als *ratio cognoscendi* der Freiheit haben kann.

¹⁵³ Eine ähnliche Situation zeigt sich in Kants Erläuterung der fremden Glückseligkeit als eines Zweckes, der zugleich Pflicht ist. Kant räumt dort ein, dass diese Pflicht nur eine „weite“ Pflicht ist, weil sie „einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu tun“, hat, „ohne daß sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen“ (*MS*, 6:393). Der Endzweckbegriff, der sowohl in der *Religion* als auch in der *KU* mit dem höchsten Gut in der Welt zu identifizieren ist, enthält aber eine Idee der Maximierung der physischen Glückseligkeit (sofern sie moralisch proportioniert wird), sodass er gerade eine Grenze zeigen soll, ohne die er niemals als das „höchste“ Gut erkannt werden kann.

neswegs direkt aus dem Begriff eines höchsten Zwecks des moralischen Strebens abgeleitet werden kann. Da derselbe Begriff des höchsten Guts auch innerhalb der Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft eine argumentative Rolle spielt, erhebt sich hier natürlich der Verdacht, dass Kants Kritik der Teleologie eigentlich an dieser Stelle nichts wesentliches Neues liefert, das dem Defizit seines moralischen Gottesbeweises abhelfen könnte. Das Problem von Kants Argument in der Vorrede zur ersten Auflage der *Religion* ist aber nicht auf die Fragestellung nach dem Endzweck zurückzuführen, sondern eher darauf, dass das höchste Gut sich nicht als moralischer Endzweck beweisen lässt. Es muss daher sorgfältig geprüft werden, was in der Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft für Kants alte Strategie des Gottesbeweises relevant ist, und was für das Problem des Endzwecks, das eventuell ein neues Licht auf das ungeklärte Problem des moralischen Zwecks werfen kann, von Wichtigkeit ist.

§ 22. *Moralischer Endzweck als Endzweck der Schöpfung*

Bevor Kant seine „Ethiktheologie“ in Abgrenzung zur Physikotheologie ausführt und einen neuen moralischen Gottesbeweis liefert, wird von ihm zunächst eine wichtige Aufgabe der Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft formuliert: Nämlich einen moralisch geprägten Endzweckbegriff zu erläutern, der aber in gewissem Sinne über den moralischen Kontext hinausgeht und an die teleologische Weltbetrachtung anschließbar ist. Diese Aufgabe wird dadurch erfüllt, dass Kant in §84 dafür argumentiert, der Mensch sei der Endzweck „des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst“ (*KU*, 5:434).

Zunächst wird „Endzweck“ im Allgemeinen als derjenige Zweck definiert, „der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“ (ebd.). Bei einem Endzweck des Daseins einer Welt geht es des Weiteren um einen „objektiven Grund“ in einem gedachten „produktiven Verstand“ (ebd.) als der „absichtlich wirkenden Ursache“ aller Dinge

in der Welt. Der dadurch vorgestellte Endzweck setzt zwar hypothetisch einen dementsprechenden produktiven Verstand voraus,¹⁵⁴ aber immer unter der Bedingung, dass wir die Zweckmäßigkeit der Natur nicht bloß mechanistisch erklären, sondern vielmehr als real annehmen *wollen*, damit die Frage nach dem Wozu der Existenz der Dinge in der Welt nicht leer ist. Diese vorbereitende Klärung deutet uns einerseits an, dass das Sprachspiel der Wozu-fragen von Anfang an von einem Interesse geleitet sein muss.¹⁵⁵ Andererseits ist folgerichtig zu schließen, wie Kant in anderen Stellen der KU schon wiederholt ausgeführt hat, dass kein Naturding in der Welt als Endzweck der Schöpfung gedacht werden kann.

Freilich ist es Kants Meinung nach nicht logisch unmöglich, von „einer objektiven Beschaffenheit“ eines Naturwesens zu reden, das „von der Art sein, daß es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung als bloß seiner Idee abhängig ist“ (KU, 5:435). D. h. die Möglichkeit der Beurteilung eines innerweltlichen bzw. bedingten Wesens als eines unbedingten Endzwecks der Welt lässt sich dann verstehen, wenn es zugleich als in einer „Ordnung der Zwecke“ stehend und von einer unbedingten Idee abhängig betrachtet werden kann. Hier beruft sich Kant auf seiner Grunddifferenzierung zwischen Erscheinung und Ding an sich: Die These, dass nichts in der Natur Endzweck sein kann, begründet sich allein dadurch, dass kein *als Erscheinung* betrach-

¹⁵⁴ Später in einer Fußnote in §87 merkt Kant an, dass er unter dem Wort „Schöpfung“ nur „die Ursache von *Dasein* einer Welt“ (KU, 5:449 Anm.) versteht und dementsprechend verneint, dass der Begriff „Schöpfung“ schon „die Voraussetzung einer freiwirkenden, folglich verständigen Ursache“ (ebd.) impliziert. Diese Beschränkung ist insofern gegenüber den Ausführungen in §84 nicht widersprüchlich, als in §84 die Frage nach der obersten Ursache des Daseins der Welt immer hypothetisch ist.

¹⁵⁵ O. Höffe merkt mit Recht an, dass in §84 Kant „vorsichtigerweise hypothetisch“ argumentiert (Vgl. Höffe 2008, S. 304f.). Diese hypothetische Argumentationsform bezieht sich aber auf die Natur unserer teleologischen Weltbetrachtung: Sie beruht auf einem Vernunftinteresse und kann keineswegs der Wirklichkeit eine objektive gesetzliche Ordnung vorschreiben.

tetes Naturwesen unbedingt sein kann; im Gegenteil kann *ein- und dasselbe* Naturwesen *als Ding an sich* betrachtet werden und in dieser Betrachtung unbedingt sein.¹⁵⁶

Die Differenzierung zwischen Erscheinung und Ding an sich ist allein aber nicht hinreichend für eine genaue Bestimmung des Endzwecks. Es muss für uns außerdem eine mögliche Erkenntnisart geben, durch die das Ding an sich nicht nur als unbedingt gedacht, sondern auch als unbedingt sein-sollend bzw. als unbedingter Zweck sicher erkannt werden kann. Es bleibt Kant keine andere Wahl, als diese Erkenntnisart in der moralischen Selbsterkenntnis zu suchen:

„Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Kausalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die *Freiheit*) und sogar das Gesetz der Kausalität, samt dem Objekte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von seinen eigenen Beschaffenheit erkennen können.“ (KU, 5:435)

In diesem relativ kurzen Absatz liefert Kant ein zentrales, dabei kompaktes Argument für die Eigentümlichkeit des Menschen hinsichtlich seiner Beziehung auf das Unbedingte. Sie besteht nicht allein darin, dass der Mensch eine teleologische Kausalität besitzt. Wie das dritte Kapitel der vorliegenden Untersuchung gezeigt hat, droht der praktischen Zweckmäßigkeit des Menschen immer eine Gefahr der Naturalisierung, die

¹⁵⁶ Man sieht leicht, dass Kants Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich nur dann ein sinnvolles Reden von einem innerweltlichen Endzweck ermöglicht, wenn mit ihr zwei Erkenntnisarten der menschlichen Vernunft im Hinblick auf ein- und denselben Gegenstand, keineswegs jedoch zwei Gegenstandsbereiche gemeint sind. Vgl. dazu: Hutter 2003, S. 179.

das praktische Vermögen samt dem ganzen lebendigen Vermögen des Menschen teleonomisch zu erklären verlangt, ohne dabei auf irgendeiner Voraussetzung einer Annahme des Übersinnlichen beruhen zu wollen. Das Vermögen, Zwecke zu setzen und zu verfolgen, kann nur dann auf etwas Übersinnliches bezogen werden, wenn es nach Gesetzen der Freiheit seine Zwecke bestimmen kann und folglich ein Vermögen *der Freiheit* ist. Im moralischen Sollen, das durch die kategorischen Imperative dem Menschen erfahrbar ist und als *ratio cognoscendi* der Freiheit des moralischen Subjekts fungiert, besteht nach Kant die einzig mögliche Erkenntnisart des Menschen, ein Ding an sich begrifflich zu erkennen, obwohl diese als praktische Selbsterkenntnis niemals zu einer theoretischen Erkenntnis der vergegenständlichten Natur führen kann.

Zweitens will Kant darauf hinweisen, dass wir an uns selbst nicht nur ein übersinnliches Vermögen, sondern auch durch die von uns anerkannten Gesetze der Freiheit ein *Objekt* des Gebrauchs unseres Vermögens erkennen können; ein Objekt, das wir uns „als höchsten Zweck“ bzw. „das höchste Gut in der Welt“ vorstellen. Es überrascht nicht, dass Kant hier den höchsten Zweck der Moral mit dem höchsten Gut in der Welt gleichsetzt. Was Kant hier beweisen will, ist lediglich, dass ein höchster Zweck der menschlichen Sittlichkeit für uns der einzig erkennbare Endzweck ist, unabhängig davon, ob er mit dem höchsten Gut identisch ist und wie er begrifflich genauer zu bestimmen ist. Um einen Endzweck der Schöpfung überhaupt zu denken, muss jedenfalls ein unbedingter Endzweck erkannt werden, woraufhin das Sprachspiel der Wozu-Fragen ein Ende findet. Die Gültigkeit von Kants Argument hängt daher größtenteils davon ab, ob der moralische Endzweck der einzige uns vorstellbare Endzweck ist. Sonst müsste man entweder zugestehen, dass es überhaupt keinen für den Menschen verstehbaren Endzweck der Welt gibt, oder dass es verschiedene denkbare Optionen eines Endzwecks der Welt gibt, die jeweils eine verschiedene Ordnung der Zwecke der ganzen Welt bedeuten, je nachdem, welchen Endzweck wir uns vorstellen. Überraschend kommt dann das folgende Argument von Kant daher, welches das Fazit zieht, der Mensch sei der Endzweck der Schöpfung:

„Von dem Menschen nun (uns so jedem vernünftigen Wesen in der Welt) als einem moralischen Wesen kann nicht mehr gefragt werden: wozu (*quem in finem*) er existiere. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. – Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet, und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.“ (KU, 5:435f.)

Kant behauptet hier, nahezu ohne eine weitere Begründung, dass sich der Mensch, sofern er als ein moralisches Wesen betrachtet wird, als Endzweck qualifizieren kann, da wir nun nicht mehr nach dem Wozu seines Daseins fragen können. Diese Behauptung kann nur dann aus dem vorhergehenden Argument des § 84 folgen, wenn das höchste Objekt bzw. der höchste Zweck der *Moralität* irgendwie in der Existenz des Menschen besteht. Der mit dem höchsten Gut in der Welt identifizierte Endzweck der Moralität muss folglich auch in der Existenz des Subjekts der Moralität bestehen, sodass das *Objekt* der Moralität mit dem *Subjekt* derselben identisch ist. Es scheint so, als wollte Kant hier lediglich für die Selbstzweckhaftigkeit der Moralität argumentieren, und zwar dadurch, dass er den moralischen Endzweck wiederum als Selbstzweck des Menschen als moralischen Subjekts bestimmt. Wenn wir ausschließlich durch die moralische Erfahrung in uns selbst einen unbedingten Zweck als Selbstzweck anerkennen können, so haben wir keine Wahl, als, wie Kant es so tut, diesen Selbstzweck als einen Endzweck der Welt zu denken.

Dennoch kann diese vereinfachende Gleichsetzung des Selbstzwecks und des moralischen Endzwecks, wie schon gesagt, der Intentionalität der menschlichen Sittlichkeit

nur schwer gerecht werden. Das moralische Subjekt erweist sich zwar durch die moralische Erfahrung als existierend bzw. wirklich. Aber das moralische Bewusstsein behauptet nicht, dass der intentionale Gegenstand des moralischen Subjekts, nämlich der moralische Wert als das unbedingte Gute, schon aus diesem Grund die vollendete Wirklichkeit darstellt, denn sonst wäre das moralische Bewusstsein nicht mehr praktisch und der moralische Zweck würde somit zu einem Unding. Soll der höchste Zweck bzw. Endzweck der Moral als Zweck alles moralischen Strebens fungieren, darf er nicht bloß derjenige Zweck sein, der „nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht“ (*GMS*, 4:437) wird. Ein moralischer Endzweck muss umgekehrt positiv gedacht werden, da er als Endzweck auch in einer „Ordnung“ der Zwecke stehen und die „Kette“ derselben vervollständigen soll. Diesbezüglich ist es sehr wichtig zu bemerken, dass Kant in § 84 stets von Menschen anstatt von Personen spricht:¹⁵⁷ Ein moralischer Endzweck muss ein *Zweck in der Welt* sein, dessen Existenz zwar ein unbedingtes „Sollen“ bzw. ein unbedingter Wert zuzuschreiben ist, der aber stets in Zusammenhang mit der ganzen Welt steht, ohne dass seine Unbedingtheit aufgrund dieser Eingebundenheit in den Zusammenhang aufgehoben würde. Gerade weil der Mensch dazu fähig ist, sich selbst einerseits *als* unbedingten Zweck an sich selbst, andererseits auch *als* bedingtes Naturwesen, das in der Welt mit anderen Wesen im Naturzusammenhang steht, zu *beurteilen*, kann seine Existenz in der Welt eventuell als Endzweck des Daseins der Welt gedeutet werden.

¹⁵⁷ Zu bemerken ist zudem, dass Kant in §84 auch jedes vernünftige Wesen in der Welt zum Endzweck der Welt hinzuzählt; vgl. auch *KU*, 5:448. Die Bedeutung eines „vernünftigen Wesens“ wird jedoch ambivalent, wenn man sich Kants spätere Unterscheidung in der *MS* zwischen einem vernünftigen Wesen und dem Vernunftwesen vor Augen führt: Bei einem „bloß“ vernünftigem Wesen geht es allein um ein theoretisches Vermögen, welches „wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte“ (*MS*, 6:418). Vorher, so in der *GMS* wird ein vernünftiges Wesen im Gegenteil sehr häufig als mit dem Zweck an sich selbst gleichbedeutend (vgl. *GMS*, 4: 436, 438) gebraucht und als Mitglied des Reichs der Zwecke (vgl. *GMS*, 4: 433) betrachtet. Im Kontext des § 84 ist dann zu vermuten, dass mit „vernünftiges Wesen“ beiden Bedeutungen angesprochen werden können, weil Kant unter „Mensch“ in diesem Kontext offenkundig ein zugleich sinnliches und übersinnliches Wesen versteht.

Dass Kant hier von Menschen anstatt von Personen spricht, deutet auch an, dass er mit der zentralen These der Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft, der Mensch sei der Endzweck der Schöpfung, mehr behaupten will, als mit der Reich-der-Zwecke-Formel des kategorischen Imperativs. Dies versteht sich nahezu von selbst, weil, wie gesagt, die Frage nach dem Endzweck der Welt von dem Interesse daran geleitet wird, wozu die *ganze* Welt überhaupt da ist, und zwar gleichgültig, ob der gesuchte Zweck moralisch ist oder nicht. Während Personen im Sinne eines Zwecks an sich selbst bzw. als unbedingter Selbstzweck notwendigerweise als außerhalb der sinnlichen Natur gedacht werden müssen, wird die Existenz des Menschen *als* des moralischen Wesens notwendigerweise in der sinnlichen Natur gedacht. Die Frage, wozu die ganze Welt einschließlich des in der Welt existierenden Menschen, der sich selbst aber als Noumenon bzw. als außer der Welt liegendes Subjekt verstehen kann, da ist, lässt sich auf Kants frühere Überlegung in der *GMS* beziehen, wonach die Moral „ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur“ (*GMS*, 4:436 Anm.) betrachtet. Doch ohne eine gerechtfertigte teleologische Weltbetrachtung, die immer von den Wozu-Fragen geleitet sein muss, bleibt dies eine bloße Behauptung. Die als Endzweck gedachte Existenz des Menschen bedeutet nicht nur ein Zusammenbestehen der Personen, das auch in der Idee des Reichs der Zwecke als systematischer Verbindung der Zwecke an sich enthalten ist. Sie bedeutet darüber hinaus ein sinnvolles Weltganzes, in welchem alle Dinge im Hinblick auf den Endzweck der Schöpfung als sein-sollend verstanden werden können.

Das Fragwürdige an Kants Argument liegt daher eigentlich darin, dass es nicht klar genug auf den Begriff bringt, was eigentlich den Endzweck der Moralität, der ferner als Endzweck der Schöpfung gedacht werden kann, ausmacht. Bei der Frage nach dem Endzweck der Schöpfung kommt es nur darauf an, einen Zweckbegriff aus unserer moralischen Erfahrung zu gewinnen, um aus ihm daraufhin einen Endzweckbegriff zu entwickeln. An einer späteren Stelle behauptet Kant, dass wir, nur sofern wir „nach einem allgemeinen höchsten Zwecke“ streben, „dem Endzwecke einer verständigen Weltursache (wenn es eine solche gäbe) gemäß zu sein urteilen dürfen“ (*KU*, 5:446). D. h., die

Beurteilung des Menschen als eines Endzwecks der Schöpfung hängt davon ab, wie wir uns einen Endzweck der Moral im Sinne eines „Beziehungspunktes der Vereinigung aller Zwecke“ (*Religion*, 6:5) denken und ob wir ihn wirklich verfolgen. Bei dem Begriff des Endzwecks der Moralität geht es daher um eine Vorstellung dessen, was der Mensch tun soll, um ein Endzweck der Schöpfung sein zu können, weshalb Kant in den folgenden Paragraphen mehrmals den Endzweck der Schöpfung genauer als Existenz des Menschen „unter moralischen Gesetzen“¹⁵⁸ ausformuliert: Nur wenn ein Mensch in der Lage ist, ein bewusstes Leben unter moralischen Gesetzen zu führen und ihm durch sein eigenes Tun moralischen Wert zu verleihen, kann er als Endzweck der Schöpfung bezeichnet werden. Doch diese Bedingung, unter der allein ein Mensch als Endzweck der Schöpfung beurteilt werden kann, besagt noch gar nicht, ob die Existenz eines sich als ein moralisches Wesen qualifizierenden Menschen selbst mit dem Endzweck der Moral, der als höchster Zweck seines moralischen Strebens fungiert, identisch ist. Umgekehrt räumt Kant ein:

„[...] wenn die Schöpfung nicht überall ohne Zweck sein soll, so muß er, der als Mensch auch dazu gehört, doch als böser Mensch in einer Welt unter moralischen Gesetzen diesen gemäß seines subjektiven Zwecks (der Glückseligkeit) verlustig gehen, als der einzigen Bedingung, unter der seine Existenz mit dem Endzweck zusammen bestehen kann.“ (*KU*, 5:443)

Selbst ein „böser Mensch“, sofern er ebenso unter moralischen Gesetzen steht, lässt sich als zum Endzweck der Schöpfung gehörig betrachten. Dies ist gleichbedeutend mit der These, dass eine Welt, der ein Endzweck zugrunde liegen kann, nicht unbedingt eine moralisch vollkommene Welt sein muss, während unter einem höchsten Zweck der Moral, da dieser der Beziehungspunkt allen moralischen Strebens ist, ein vollkomme-

¹⁵⁸ Vgl. *KU*, 5:444f., 448f.,

nes Ideal gedacht wird, zu dem wenigstens die moralische Vollkommenheit der Menschen gehören muss.¹⁵⁹ Die Unstimmigkeit, die zwischen dem Endzweck der Schöpfung und dem höchsten Zweck des menschlichen moralischen Strebens besteht, wird in § 84 dadurch verdeckt, dass Kant keine klare Unterscheidung zwischen dem höchsten Zweck der Moral und dem moralischen Wesen als Selbstzweck macht und nur dem letzteren die ganze Natur teleologisch unterordnet. Wenn Kant lediglich dafür argumentieren will, der Mensch als ein moralisches Wesen sei der Endzweck der Schöpfung, bräuchte er überhaupt nicht genau zu zeigen, was wir unter einem höchsten Zweck allen moralischen Strebens verstehen, denn aufgrund der doppelten Bedeutung der Existenz des Menschen ist er schon längst in der Lage, für eine begriffliche Erweiterung des Zwecks an sich selbst zu einem Endzweck der Schöpfung zu argumentieren: Die als Endzweck gedachte Existenz des Menschen als eines moralischen Wesens ist zwar als unbedingt gut zu beurteilen; aber weder das bloße Dasein des Menschen noch die Selbstvertrautheit des moralischen Subjekts bedeutet sofort die Existenz des Menschen *als* eines moralischen Wesens, vielmehr muss der Mensch etwas „so unabhängig von der Natur zweckmäßig tun, daß selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann“ (*KU*, 5:434 Anm.). In § 86 wird es sehr eindeutig zur Sprache gebracht, dass nur durch einen guten Willen des Menschen samt dem Wert seiner Handlung ein Endzweck der Welt als möglich gedacht werden kann:

„Also ist es nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Wert seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht; sondern der Wert, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er tut, wie

¹⁵⁹ Dies erweist sich auch dadurch, dass Kant später in der *MS* für die eigene moralische Vollkommenheit als notwendiger Zweck der Moral argumentiert, der zugleich Pflicht ist. Obwohl es ein „Widerspruch“ ist, „eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen“ (*MS*. 6:386), kann der Endzweck des moralischen Strebens kaum als derjenige Weltzustand gedacht werden, in dem jeder Mensch zu seiner eigenen moralischen Vollkommenheit gelangt.

und nach welchen Prinzipien er, nicht als Naturglied, sondern in der *Freiheit* seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert, und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen *Endzweck* haben kann.“ (KU, 5:443)

Daraus ist zu schließen, dass die Vorstellung des höchsten Zwecks der Moral für die Ableitung des Begriffs des Endzwecks der Schöpfung nicht unentbehrlich ist. Von zentraler Wichtigkeit ist jedoch nur der unbedingte Wert des moralischen Subjekts. Es könnte zwei mögliche Gründe dafür geben, warum ein mit dem höchsten Gut gleichgesetzter Zweck der Moralität immer wieder in Kants Ausführungen über seine Ethiktheologie erwähnt wird: 1) Der Begriff eines höchsten Zwecks der Moral ist ein notwendiges Moment der moralischen Intentionalität, sodass er zu den Bedingungen der Beurteilung des Menschen als eines moralischen Wesens gehört und folglich eine indirekte Beziehung auf Kants moralische Teleologie haben kann; 2) Die Ableitung eines moralischen Welturhebers bzw. der moralische Gottesbeweis bedarf der Idee des höchsten Guts, das wiederum aus dem höchsten Zweck der Moral abzuleiten ist. Der erste Grund wird vom Gedankengang von § 84, dessen Aufgabe die Ableitung des Endzwecks der Schöpfung ist, nahegelegt. Der zweite könnte zwar mit Kants Argumentationsweise in den folgenden Paragraphen zumindest teilweise übereinstimmen. Jedoch ist er philosophisch problematisch: Wie wir zuletzt gezeigt haben, macht der Endzweckbegriff als Beziehungspunkt allen moralischen Strebens Kants Begriff des höchsten Guts nicht verständlicher, sondern umgekehrt problematischer.

Der Endzweck der Schöpfung, den Kant explizit als die Existenz des Menschen unter moralischen Gesetzen bestimmt, scheint einerseits mehr als ein Reich der Zwecke, andererseits doch weniger als das höchste zu erstrebende Gut zu sein. Er lässt sich zwar mit guten Gründen als ein moralischer Endzweck denken, jedoch nicht in dem Sinne, dass wir den höchsten Zweck allen unseres moralischen Strebens direkt als den Endzweck der Schöpfung sehen dürfen. Der erstere bezieht sich immer auf die ganze intentionale Struktur der menschlichen praktischen Vernunft, die allen seinen Gegenständen

Wert verleihen kann und will. Es ist, wie Kant in seinen kritischen Werken wiederholt hervorgehoben hat, dieses Vermögen, das den Menschen gegenüber allen anderen Wesen in der Welt auszeichnet. Ein moralischer Endzweck der Schöpfung begründet sich ebenfalls allein aus der Selbstbehauptung der menschlichen praktischen Vernunft, und wird dadurch legitimiert, dass es für diese Vernunft notwendig ist, sich selbst Wozu-Fragen zu stellen. Zu untersuchen, ob die Frage nach dem Wozu der ganzen Welt ein selbständiges Motiv für die Theoriebildung von Kants Ethikotheologie ausmachen kann, ist die letzte Aufgabe der vorliegenden Untersuchung.

§ 23. Glück oder Sinn: Wege zum Gottesbeweis

Es ist unleugbar, dass Kant die Glückseligkeit des Menschen stets als wichtiges Moment seiner Ethik ansieht. Schwierig ist es jedoch, die argumentative Rolle des Begriffs der Glückseligkeit, die dieser in Kants Auseinandersetzung mit dem Endzweckproblem spielt, genauer zu verstehen. Kants Rede von der Glückseligkeit in der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft, in Bezug auf die Frage nach dem Endzweck der Schöpfung, enthält immer eine negative Färbung: Wer Glückseligkeit „zu seinem ganzen Zwecke macht“, der ist unfähig, „seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammenzustimmen“ (*KU*, 5:431); Glückseligkeit ist „nicht einmal ein Zweck der Natur in Ansehung der Menschen mit einem Vorzuge vor anderen Geschöpfen; weit gefehlt, daß sie ein Endzweck der Schöpfung sein sollte“ (*KU*, 5:436 Anm.); es ist „nicht das Gefühl der Lust und der Summe derselben, in Beziehung auf welches wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wohlsein, der Genuß (er sei körperlich oder geistig), mit einem Worte die Glückseligkeit, wonach wir jenen absoluten Wert schätzen“ (*KU*, 5:442f.). Kurzum: Weil Glückseligkeit für sich genommen keinen absoluten Wert darstellt, bleibt sie einem Endzweck der Schöpfung prinzipiell unangemessen.

Positiv wird Glückseligkeit nur in dem Sinne eingeschätzt, dass sie diejenige „subjektive Bedingung“ ist, „unter welcher der Mensch (und nach allen unseren Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich unter dem obigen Gesetze einen Endzweck setzen kann“ (*KU*, 5:450). Glückseligkeit als subjektive Bedingung des menschlichen Strebens nach dem moralischen Endzweck macht den minimalen Begriff der Glückseligkeit bei Kant aus. Ähnlich wie in der *Religion* ordnet Kant auch hier der Absicht der Moral alle unsere Berücksichtigung der Glückseligkeit unter. In § 87 spielt dieser Begriff der Glückseligkeit eine argumentative Rolle für seinen neu gefassten Gottesbeweis (*ebd.*), der folgendermaßen aufgegliedert formuliert werden könnte:

These 1: Das moralische Gesetz bestimmt uns a priori einen Endzweck, nämlich das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.

These 2: Die subjektive Bedingung, unter der der Mensch sich unter dem moralischen Gesetz einen Endzweck setzen kann, ist Glückseligkeit.

These 3: Das höchste in der Welt mögliche und als Endzweck zu befördernde physische Gut ist Glückseligkeit unter der objektiven Bedingung der Glückwürdigkeit (Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der *Sittlichkeit*).

These 4: Die in dem moralischen Endzweck gedachte Verknüpfung von zwei Erfordernissen (Sittlichkeit und Glückseligkeit) muss von uns als durch bloße Naturursachen unmöglich beurteilt werden.

Schluss: Folglich müssen wir eine moralische Weltursache bzw. einen Welturheber annehmen, um gemäß dem moralischen Gesetz einen Endzweck vorauszusetzen.

Dieses Argument scheint im Kern nichts Neuartiges zu liefern, gegenüber demjenigen, was Kant schon in der Postulatenlehre der *KpV* in Hinblick auf die Möglichkeit des höchsten Guts gesagt hat. Man braucht sich nach diesem Beweis überhaupt nicht einen Begriff vom Endzweck der Schöpfung vorzustellen, um einen moralischen Welturheber anzunehmen, da der durch einen solchen Urheber als möglich gedachte Endzweck nicht der Endzweck der Schöpfung, sondern stets der als das höchste Gut definierte höchste

Zweck der Moralität ist. Dieser moralische Gottesbeweis ist daher von der Fragestellung nach dem Endzweck der Schöpfung derart abtrennbar, dass man ihn sogar unabhängig von allen Argumenten in der *KtU* schon verstehen könnte.

Dabei ist zu beachten, dass These 2 nicht ohne weiteres zu These 3 führt. Oder, anders gesagt: Glückseligkeit als subjektive Bedingung der moralischen Zwecksetzung macht nicht ohne weiteres einen Teil der anvisierten Wirkung des moralischen Strebens aus. Will Kant nun These 3 aus These 1 und 2 schließen, so muss er voraussetzen, dass ein Mangel an Glückseligkeit unvermeidlich zur Unfähigkeit des Menschen, nach moralischen Zwecken zu streben, führen muss. Denn nur in diesem Fall müsste die vollständige Vorstellung des höchsten moralischen Zwecks, da seine Realisierung von dem freien Streben des Menschen abhängt, die Vorstellung der Glückseligkeit als ihre notwendige Implikation in sich enthalten. Dennoch ist diese Voraussetzung innerhalb des Rahmens von Kants Ethik nicht begründbar: Nach Kant ist das moralische Gesetz allein hinreichend, moralische Triebfeder zu sein, und zwar ohne alle Beimischung von natürlichen Bedürfnissen. Was die Einbeziehung der Glückseligkeit in den Endzweck der Moral so schwer macht, hat Kant selbst schon sehr früh in der Reich-der-Zweck-Formel des kategorischen Imperativs als ein „Paradoxon“ herausgestellt:

„Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil [...] zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnisse unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde und dadurch das letztere [...] wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres inneren Werts zustatten kommen, denn, diesem ungeachtet müßte

doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Wert der vernünftigen Wesen, nur nach ihrem uneigennütigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten, beurteile.“ (*GMS*, 4:439)

Das obige Zitat aus der *GMS* liefert ein ganz grundsätzliches Argument gegen jeden moralischen Gottesbeweis, der Glückseligkeit als notwendige Bedingung des moralischen Strebens verstehen will. Für den minimalen Begriff der Glückseligkeit als eine subjektive Bedingung des moralischen Strebens kann Kant kaum ein überzeugendes Argument geben, weil der moralische Wert eben in der Unabhängigkeit bzw. Freiheit von allem natürlichen Zwang besteht, sodass uns kein Mangel an Glückseligkeit notwendigerweise zur Unfähigkeit des moralischen Strebens zwingen kann. Gerade deswegen sieht sich Kant in der *Religion* gezwungen, das höchste Gut als eine Erweiterung des Begriffs des moralischen Endzwecks zu begründen, welche allein durch ein *synthetisches* Urteil a priori ausgedrückt werden muss.¹⁶⁰ Vom moralischen Standpunkt aus betrachtet muss der Gottesbeweis in der *KU*, wenn er jedenfalls auf einem minimalen Begriff der Glückseligkeit als Bedingung des moralischen Strebens basieren soll, unvermeidlich scheitern.

Erst wenn man umgekehrt darauf verzichtet, Glückseligkeit als notwendigen Bestandteil des moralischen Endzwecks aufzuweisen, lässt sich Kants Argument in § 87 sowie in der ganzen Methodenlehre anders interpretieren. Denn, wenn es allein auf die Möglichkeit der freien Zwecksetzung des vernünftigen Wesens ankommt, braucht nicht nach dem gefragt zu werden, was die subjektive und natürliche Bedingung für jedes moralische Streben ausmachen könnte. Vielmehr gilt es danach zu fragen, wie eine Welt beschaffen sein *soll*, wenn vorausgesetzt wird, dass die Existenz einer praktisch gesetzgebenden Vernunft einen unbedingten Wert hat. Dafür hat Kant, sowohl vor als auch nach seinem offiziellen Gottesbeweis in der *KtU*, einige sehr interessante Argumente entwickelt. Vor seinem Gottesbeweis argumentiert Kant noch einmal für die zentrale

¹⁶⁰ Vgl. dazu *Religion*, 6:7.

These des § 84, nämlich dass, „wenn überall ein *Endzweck*, den die Vernunft a priori angeben muß, stattfinden soll, dieser kein anderer als der *Mensch* (ein jedes vernünftige Weltwesen) *unter moralischen Gesetzen* sein könne“ (KU, 5:448)¹⁶¹: „Die moralischen Gesetze aber sind von der eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben; und *die Existenz einer solchen Vernunft*, die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz sein kann, mit anderen Worten die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, kann also allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden.“ (KU, 5:449f., Hervorhebung: L. H.)

Dabei wird von Kant eindeutig betont, dass es die Existenz einer „Vernunft“ ist, die im Begriff eines Endzwecks der Schöpfung gedacht wird. Diese Vernunft kann selbst „das oberste Gesetz“ sein, indem ein Mensch aus Freiheit die formale Gesetzmäßigkeit als oberste Bedingung seines Wollens anerkennt und sich selbst zugleich als Gesetzgeber und Untertan ein- und derselben Gesetzgebung versteht, der die ganze Welt unterworfen werden soll. Eine solche praktisch gesetzgebende Vernunft lässt sich daher als existierender Zweck verstehen, weshalb ihre Selbstbehauptung zugleich ihre Selbsterhaltung bedeutet.¹⁶² Ein Endzweck der Schöpfung kann somit ebenso als existierender Zweck gedacht werden, sodass eine Welt, in der das moralische Ideal des Menschen

¹⁶¹ Hier verwendet Kant zunächst eine eliminierende Argumentation: Wenn in es in der Welt überhaupt kein vernünftiges Wesen gibt, gibt es, nach Kant, auch gar keinen Wert in der Welt, „weil in ihr kein Wesen existierte, das von einem Werte den mindesten Begriff hat“ (KU, 5:449); wenn es in der Welt zwar vernünftige Wesen gibt, die aber nur den Wert aller Dinge „im Verhältnis der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden)“ (ebd.) setzen und sich keinen Wert „ursprünglich (in der Freiheit)“ (ebd.) verschaffen können, gibt es auch keinen absoluten Endzweck in der Welt. Dieses Argument setzt offensichtlich voraus, dass es nur auf die Bewertung des Daseins einer Welt ankommt, und zwar immer vom Standpunkt der menschlichen Vernunft aus. Was Kant eliminieren will, ist also nicht die physische Möglichkeit, dass es in der Welt kein moralisches Wesen oder sogar überhaupt kein vernünftiges Wesen gibt. Dagegen wird nur dafür argumentiert, dass, wenn schon ein moralisch-vernünftiges Wesen sich gegen die Welt behauptet, es das endgültige Wozu dieser Welt nirgendwo anders als in ihm selbst finden kann.

¹⁶² Vgl. dazu §5 der vorliegenden Untersuchung. Auch vgl.: Hutter 2003, S. 176f.

niemals völlig realisiert worden ist, auch dahingehend beurteilt werden kann, dass ihr ein Endzweck zugrunde liegt, sofern sie so beschaffen ist, dass in ihr etwas unbedingt Sein-sollendes wirklich existiert.¹⁶³

Die Frage nach dem Wozu der ganzen Welt ist keine theoretische Untersuchung einer geheimen Absicht der Schöpfung, die sich im Weltlauf eventuell durch verschiedene Formen der Zweckmäßigkeit der Natur hindurch zeigen könnte. Wenn Kant die Existenz des Menschen unter moralischen Gesetzen als Endzweck der Schöpfung bezeichnet, sagt er eigentlich nichts anderes, als dass der Mensch das einzige ihm zugängliche Unbedingt-sein-sollende als das endgültige Worum-willen der ganzen Welt ansehen darf. Bei der Vorstellung eines Endzwecks der Schöpfung geht es folglich um gar keine Vorhersage einer Zukunft, die, wenn der Welt eine Absicht des Schöpfers zugrunde liegt, sicher stattfinden wird. Vielmehr geht es um ein *Verstehen*¹⁶⁴ von demjenigen, was schon in die Zeit eingetreten ist, und zwar nicht eine Erkenntnis seines ersten Anfangs, sondern vielmehr ein Verstehen vom Sinn des Ganzen, das uns niemals wirklich gegeben wird und nur durch eine Idee des „Endzwecks“ als verständlich gedacht werden kann, für die wir allein durch eine Gleichsetzung des Endzwecks der Schöpfung mit dem Unbedingt-Sein-Sollenden in uns eine praktische Realität schaffen können.

Daraus wird schon deutlich, auf welchem Weg Kants *KtU* notwendigerweise mit ei-

¹⁶³ Es ist logisch denkbar, dass nicht irgendein bestimmtes Wesen in der Welt, sondern nur das Weltganze einen unbedingten Wert hat, und dann wird die Welt nicht durch eine „Ordnung der Zwecke“ bzw. eine äußere Zweckmäßigkeit, sondern durch eine innere Zweckmäßigkeit teleologisch beurteilt. Dadurch lässt sich die Welt zwar nach einer Analogie mit einem organischen Wesen denken, aber ihr innerer Wert bleibt uns, genau wie der innere Wert jedes organischen Wesens in der Welt, immer unbekannt. Daher liegt es nahe, dass Kant nur in innerweltlichen Wesen den Endzweck der Schöpfung sucht: Nur durch praktische Selbsterkenntnis erkennen wir in *uns als innerweltliche Wesen* etwas als „Zweck ohne Bedingung“, nämlich den guten Willen. Ohne diese Selbsterkenntnis würden wir überhaupt keinen Zugang zu dem unbedingten Wert bzw. Sein-sollenden haben, der aber unter jedem Begriff des Endzwecks mitgedacht werden muss.

¹⁶⁴ Vgl. zum Unterschied zwischen Erklären und Verstehen als zwei Wegen zu einer Wiederherstellung des Vertrautseins: Spaemann/Löw 2005, S. 14-19.

nem moralischen Gottesbeweis zusammenhängen kann. Kant hat zu Recht darauf hingewiesen, dass unser moralisches Streben immer begrenzt ist und, wenn wir auch unvermeidlich einen noch nicht realisierten Weltzustand als Ziel unseres moralischen Strebens annehmen müssen, es wohl sein mag, dass unser moralischer Zweck prinzipiell nicht erreichbar ist. Diese denkbare Unerreichbarkeit soll nicht nur auf die Glückseligkeit als höchstes physisches Gut in der Welt bezogen werden. Nachdem Kant in § 87 seinen moralischen Gottesbeweis ausgeführt hat, fügt er ein ergänzendes Argument hinzu:

„Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott und [...] auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen? [...] Aber sein Bestreben ist begrenzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln [...] eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewalttätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Tieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, *bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren.* – Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müsste er allerdings als unmöglich aufgeben; [...].“ (KU, 5:452; Hervorhebung: L. H.)

Die sichere „Ausführbarkeit“ (KU, 5:455) der Aufgabe, das höchste Gut in der Welt zu

realisieren, kann nur durch „eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln eintreffende Zusammenstimmung“ der Natur garantiert werden. Allerdings ist es weder logisch noch empirisch unmöglich, dass die „zufälligen Beitritt[e]“ der Natur letztendlich dazu führen können, Glückseligkeit in gewissem Maße in Einklang mit der Sittlichkeit zu bringen.¹⁶⁵ Eine solche Unmöglichkeit des moralischen Endzwecks ist nichts anderes als die Unsicherheit des vollkommenen Gelingens unseres moralischen Strebens, die jedoch den Sinn des moralischen Strebens nicht grundsätzlich negieren kann. Es gibt dennoch noch eine ganz andere Unmöglichkeit des Endzwecks, nämlich die radikale Zwecklosigkeit der Schöpfung: Nach unserem Naturverständnis ist es auch denkbar, dass die Existenz des Menschen als eines vernünftigen Wesens in der Welt nur einen Zufall der blinden Kausalität der Natur darstellt, die nicht mehr als bloße Materie ist, und dass die Natur alle vernünftigen Wesen in der Welt, auch nach ihrer ausnahmslosen blinden Notwendigkeit, wiederum „in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie“ zurückwerfen wird. Ein mit Glück aus diesem Chaos zufälligerweise ‚hinausgezogene‘ Mensch kann zwar behaupten, er selbst solle als moralisches Vernunftwesen in der Welt unbedingt existieren; aber die Dauer einer solchen Welt hat selbst keinen unbedingten Wert, wenn ihr kein Endzweck zugrunde liegt. Wollen Menschen nun mit ihrem moralischen Streben trotzdem auf die Selbsterhaltung der praktischen Vernunft sowie auf die ausnahmslose Geltung ihrer Gesetzgebung abzielen, müssen sie doch, unter der Voraussetzung einer solchen zwecklosen Welt, dieses Ziel als unmöglich beurteilen, weil „ein als Pflicht aufgebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, in Widerspruche stehen“ (*KU*, 5:458).

Eine radikale Zwecklosigkeit der Welt würde nicht nur der Selbsterhaltung der Ver-

¹⁶⁵ Kant räumt auch ein, dass die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in der Welt ein Zweck der Natur sein könnte, denn „wenigstens kann man a priori nicht einsehen, warum die Natur nicht so eingerichtet sein sollte, weil durch ihren Mechanismus diese Wirkung, wenigstens so viel wir einsehen, wohl möglich wäre“ (*KU*, 5:436 Anm.).

nunft zuwiderlaufen, sondern auch die Beurteilung des Unbedingt-sein-sollenden irgendeines Dinges in ihr lächerlich machen. Sie stellt eine Sinnlosigkeit dar, die eine grundlegende Absurdität der menschlichen Existenz zum Vorschein bringen könnte. Wenn man nun hingegen einen Endzweck des Daseins der Welt bzw. der Schöpfung annehmen will, so ist ein dadurch mitgedachter Welturheber vor allem nicht ein solcher, der die höchste Glückseligkeit in der Welt zum Behuf der Sittlichkeit verursachen kann, sondern eher derjenige, der garantieren kann, dass alles, was wir aus Freiheit tun, samt der ganzen Natur, aus der die vernünftigen Wesen „hinausgezogen“ sind, einen absoluten Sinn haben kann. Er lässt sich insofern als *moralischer* Welturheber denken, als er der ganzen Welt genau dasselbe Gesetz vorschreibt, wie dasjenige, welches wir uns selbst für den Gebrauch unseres praktischen Vermögens geben, und in diesem Sinne ist er ein „zugleich moralischer Gesetzgeber“ (*KU*, 5:455) der Welt. Dadurch findet ein Fortschritt von der moralischen Teleologie zur moralischen Theologie statt, den Kant in § 87 angekündigt hat: In § 88 betont Kant, dass der Schluss von der moralischen Teleologie „auf einen Endzweck der Schöpfung“ noch nicht der Schluss von derselben „auf das Dasein eines moralischen Welturhebers“ ist (ebd.), was naheliegend ist, da der Endzweck der Welt nicht unbedingt mit unserem moralischen Endzweck identisch und der Welturheber auch nicht unbedingt moralisch sein muss. Der zweite Schluss ist daher wesentlich so beschaffen, „daß man sieht, er sei bloß für die Urteilskraft nach Begriffe der praktischen Vernunft, und als solcher für die reflektierende, nicht die bestimmende Urteilskraft gefällt“ (ebd.). Die Beschränkung des moralischen Gottesbeweises besteht nun darin, dass er auf einer Vereinigung der Interessen der Vernunft basieren muss,¹⁶⁶ denn weder aus dem Interesse an dem Endzweck der Schöpfung allein, noch aus dem

¹⁶⁶ In Kants Kritik der natürlichen Teleologie wird ähnlich betont, dass die objektive Zweckmäßigkeit „ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft“ (*KU*, 5:397) ist. Der Zusammenhang zwischen dem eigenen Interesse der reflektierenden Urteilskraft und den anderen Interessen der Vernunft lässt sich gut nachvollziehen, wenn das erstere wesentlich als ein „sekundäres“ und „reflektierendes“ Interesse gefasst wird, „das sich reflektierend auf ein anderes Interesse bezieht“ (Hutter 2003, S. 175).

moralischen Interesse allein kann die Annahme eines moralischen Gesetzgebers als eines Welturhebers gerechtfertigt werden.

Diese Begründung der Theologie, die der kritische Kant erst in der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft entwickelt, ist nicht mehr auf den Gedanken der Glückseligkeit angewiesen, obwohl Kants offizieller Gottesbeweis in der *KU* zweifellos in der Absicht formuliert ist, Gott als Ursache des höchsten Guts zu begründen. Es gibt also in der *KU* zwei unterschiedliche Wege zur Gottesfrage: Der eine auf Basis des Bedürfnisses der Glückseligkeit, der andere vermittelt der Wozu-Fragen, die unabhängig vom moralischen Interesse die Frage nach einem Endzweck aufwerfen. Für letzteren Weg argumentiert Kant nicht nur in der *KU*, sondern auch in seinen späteren Schriften, und zwar interessanterweise mit Rückgriff auf Analogien und Metaphern. Zu erwähnen ist beispielsweise das Argument in *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, wo Kant im Hinblick auf die Schöpfung von einer Metapher des Weltbuchs spricht:

„Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der *Absichten* seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns oft ein verschlossenes Buch; *jederzeit* aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die *Endabsicht* Gottes (welche jederzeit moralisch ist) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen. Doch kann man auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodizee nicht versagen, wenn sie ein *göttlicher Machtspruch*, oder (welches in diesem Falle auf eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine *authentische* Theodizee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer *vernünftelnden* (spekulativen), sondern einer *machthabenden* praktischen Vernunft, die, so wie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als

die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt.“ (*Theodizee*, 8:264)

Unsere Auslegung von der Welt als eines verschlossenen Buches Gottes kann nach Kant niemals „authentisch“ sein, wenn sie eine der „vernünfteln“ bzw. spekulativen Vernunft ist. Hier wird Kants Kritik an der physischen Theologie in der *KU* dahingehend erweitert, dass „alle fernere Versuche vermeintlicher menschlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzusehen, völlig abgewiesen“ (*Theodizee*, 8:263) werden müssen. Durch eine solche „negative Weisheit“ (ebd.) wird dennoch nicht jede Art der Weltauslegung als vergeblich bezeichnet. Die Möglichkeit einer authentischen Theodizee besteht nach Kant darin, dass wir „uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung“ machen können, und zwar allein durch unsere „machthabende“ praktische Vernunft. D. h., die authentische Auslegung des Weltbuchs ist nichts anderes als eine Auslegung des Ausspruchs der praktischen Vernunft als göttlichen Machtspruchs, sodass der Sinn, den wir unserem Tun durch unsere praktische Vernunft geben können, zugleich als derjenige Sinn angesehen werden kann, den Gott „dem Buchstaben seiner Schöpfung“ gibt. Kants Behauptung, dass „Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens“ ist, ist nur dann nicht wiederum eine vernünfteln-ende Spekulation, wenn wir uns von Anfang an darüber klar sind, dass sie *als* eine Auslegung zwar wesentlich anthropomorph,¹⁶⁷ aber niemals dogmatisch ist, weil sie allein auf dem Interesse des menschlichen Vernunft sowie ihrer Selbsterkenntnis begründet ist.¹⁶⁸

¹⁶⁷ In der *KU* hat Kant schon eingeräumt, dass auch seine moralische Theologie tatsächlich „einen Anthropomorphism in sich verbergen“ muss, was aber berechtigt ist, da „die Absicht“ eines solchen Anthropomorphismus nicht in der Bestimmung einer „für uns erreichbare[n] Natur“ besteht, sondern nur darin, „uns selbst und unseren Willen danach [zu] bestimmen“ (*KU*, 5:457).

¹⁶⁸ Deswegen hebt Kant in seiner Interpretation vom Buch Hiob hervor, dass Hiob „nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete: in welchem Falle dieser, so schwach er auch sein mag, doch allein lauter und echter Art, d. i. von

Dass die Welt als ein Buch Gottes betrachtet werden kann, ist selbst schon eine Grundvoraussetzung der reflektierenden Urteilskraft, die sich dafür interessiert, den Sinn jedes Buchstabens des Weltbuchs zu verstehen. Das Sprachspiel der Wozu-Fragen, das von dem Interesse abgeleitet ist, etwas Übersinnliches und Unbedingtes mit dem zeitlich Geschehenden zu verbinden, lässt sich in diesem Zusammenhang als Weg zur Sinnfrage der Welt betrachten, die schließlich zur Gottesfrage führen kann. Die deutende Urteilskraft ist aber nicht selbst der Sinnstifter; als Weltausleger ist der Mensch auch nur dann qualifiziert, wenn er den Sinn der Welt nicht willkürlich bestimmen will, sondern vielmehr, sich selbst als „machthabende“ praktische Vernunft verstehend, nach demjenigen unbedingten Zweck strebt, den er für sich selbst bestimmt. Genau diese Grundidee kann Kants moralische Theologie von der stoischen¹⁶⁹ unterscheiden, wenn er auch manchmal die ganze Welt nach einer Analogie mit dem Schauspiel betrachtet:

„Warum erwarten aber die Menschen überhaupt ein Ende der Welt? Und, wenn dieses ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den größten Theil des menschlichen Geschlechts)?... Der Grund des ersteren scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, daß die Dauer der Welt nur sofern einen Wert hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung selbst ihnen zwecklos zu sein scheint: wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt.“ (*EaD*, 8:330f.)

Jedes Schauspiel setzt einen möglichen Zuschauer voraus, was jedoch nicht bedeutet, dass jedes Schauspiel einen Wert haben muss, sofern es Zuschauer gibt. Die Dauer der

derjenigen Art ist, welche eine Religion nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels gründet“ (*Theodizee*, 8:267).

¹⁶⁹ Vgl. zur Zusammenfassung der Universalteleologie der Stoa: Spaemann/Löw 2005, S. 65-68.

Welt als eines Schauspiels wird dann von uns als Zuschauer als wertlos betrachtet werden, wenn sie insgesamt so zwecklos ist, dass aus ihr überhaupt „keine vernünftige Absicht“ herauszulesen ist. Kant scheint dann eine stoische Ansicht zu vertreten, da der Sinn oder die „vernünftige Absicht“ eines Schauspiels nicht unbedingt im kantischen Sinn moralisch sein muss. Gegen die Stoa vertritt Kant dennoch schon in der *KU* die These, dass man „schon einen Endzweck derselben [der Welt] voraussetzen“ muss, „in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Wert habe“ (*KU*, 5:442). Wenn es überhaupt einen Sinn oder Wert der ganzen Welt gibt, so lässt dieser sich offenkundig nicht nach irgendeiner äußeren Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit, die wir immer den einzelnen innerweltlichen Dingen zuzuschreiben in der Lage sind, beurteilen. Da wir durch den theoretischen Gebrauch unseres Vernunftvermögens niemals zu einem sicheren Begriff des unbedingten Guten oder Wertvollen gelangen können, kann selbst unsere Anmaßung, einen Wert des Weltschauspiels bloß zu denken, allein auf dem praktischen Gebrauch unseres Vermögens beruhen. Durch die Annahme einer allgemeinen Zweckmäßigkeit oder Sinnhaftigkeit der Welt wird das Bedürfnis der menschlichen Vernunft nicht völlig erfüllt, weshalb die Frage nach dem Sinn des Weltschauspiels fast notwendigerweise mit der Frage nach dem Ende bzw. „Ausgang“ desselben zusammenhängt:

„Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick ist, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Versuchungen zum Bösen ringen und ihn dennoch dagegen Stand halten zu sehen: so ist es ein, ich will nicht sagen einer Gottheit, sondern selbst des gemeinsten, aber wohldenkenden Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte tun und bald darauf eben so tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel; und wenn die Akteure es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem andern Act genug hat, wenn er daraus

mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Eignerlei sei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloßes Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laster ohne Zahl (wenn gleich mit dazwischen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich über einander türmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne: ist wenigstens nach unseren Begriffen sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Registers zuwider.“ (*Gemeinspruch*, 8:308)

Kant braucht gar nicht erst dafür zu argumentieren, dass die menschliche Religion eine Eschatologie in gewisser Form enthalten muss. Es ist die Analogie mit dem Schauspiel, die den Gedanken von einem Endzweck der Welt am ehesten anschaulich und verständlich macht. Wohl denkbar ist gerade ein Schauspiel *ohne* Ausgang, sowie eine Welt *ohne* Endzweck; und wenn die Welt, in der wir schon existiert haben, ein ewiges „Possenspiel“ ohne Ausgang ist, in dem wir immer nur „Narren“ sind, so müssen wir, zugleich als Zuschauer, auch desselben Spiels müde sein. Von zentraler Wichtigkeit ist also die Einsicht, dass die höchste Absurdität nicht die Unzweckmäßigkeit oder Gleichgültigkeit der Natur hinsichtlich unseres moralischen Strebens, sondern die radikale *Unlesbarkeit* bzw. *Nichtverstehbarkeit* des Weltganzen ist, die der Langweiligkeit eines ewigen Schauspiels ähnlich ist; eine Einsicht, die auszudrücken Kant durch seine Kritik der Teleologie schließlich in der Lage ist. Der Glaube an Gott ist folglich ein Glaube an einen „guten“ Autor, dessen Weisheit uns zwar nicht direkt durch die Buchstaben seines Werks gegeben ist, aber sich *hoffentlich* durch den Gebrauch unseres praktischen Vermögens *gezeigt* hat, denn „es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (*GMS*, 4:393).

Literaturverzeichnis

- Allison, Henry E. (1983), Kant's Transcendental Idealism, New Haven: Yale University Press
- (1986), „Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis“, in: The Philosophical Review 95
 - (1990), Kant's Theory of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press
 - (2001), Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Judgment, Cambridge: Cambridge University Press
- Bartuschat, Wolfgang (1972), Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt am Main: Klostermann
- Bittner, R. / Cramer, K. (Hg.) (1975), Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Beck, Lewis White (1960), A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago: The University of Chicago Press
- Brandom, Robert B. (1998), Making it explicit: reasoning, representing, and discursive commitment, Harvard: Harvard University Press
- Breitenbach, Angela (2009), Die Analogie von Vernunft und Natur, Berlin: De Gruyter
- Busche, Hubertus (1998), Art. „Teleologie; teleologisch“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel
- Cassirer, Ernst (1924), Idee und Gestalt: Goethe, Schiller, Hölderlin, Berlin, 1924
- Dancy, J. / Constantine S. (Hg.) (2005), Philosophy of Action: An Anthology, Wiley-Blackwell
- Davidson, Donald (1963), „Actions, Reasons, and Causes“, in: The Journal of Philosophy 60
- Düsing, Klaus (1968), Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn: Bouvier Verlag
- Ebeling, Hans (Hg.) (1976), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Förster, Eckart (Hg.) (1989), Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum', Stanford: Stanford University Press
- (2011), Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion, Frankfurt am Main: Klostermann
- Fricke, Christel (1990), Kants Theories des reinen Geschmacksurteils. Berlin and New York: Walter de Gruyter
- Fulda, H. / Horstmann, R. -P., (Hg.) (1990), Hegel und die „Kritik der Urteilskraft.“, Stuttgart: Klett-Cotta

- Fulda, H. / Stolzenberg J. (Hg.) (2001), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*.
Hamburg: Meiner
- Frank, M. / Zanetti, V. (Hg.), (2001), *Immanuel Kant, Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie: Text und Kommentar*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Franke, Ursula (Hg.), (2000), *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks: Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants “Kritik der Urteilskraft”*, Hamburg: Meiner
- Gerhardt, Volker (2002), *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart: Reclam
- Gerhardt, V. / Kaulbach, F. (1989), *Kant. Einträge der Forschung*, Darmstadt
- Ginsborg, Hannah (2015), *The Normativity of Nature: Essays on Kant’s Critique of Judgement*,
Oxford: Oxford University Press
- Guyer, Paul (Hg.) (1992), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press
- (Hg.) (1998), *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield
 - (Hg.) (2003), *Kant’s Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield
 - (2005), *Kant’s System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Oxford: Clarendon Press
- Haag, Johannes (2013), „Grenzbegriffe und die Antinomie der teleologischen Urteilskraft“, in: Johannes Haag und Markus Wild (Hg.), *Übergänge - diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters „Die 25 Jahre der Philosophie“*, Frankfurt am Main: Klostermann
- Hegel, G. W. F. (1971), *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Heidegger, Martin (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Klostermann
- Heidemann Dieter H. (Hg.) (2009), *Kant Yearbook 01/2009*, Berlin: De Gruyter
- Heidemann, D. / Engelhard, K. (Hg.) (2004) *Warum Kant Heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Berlin: De Gruyter
- Henrich, Dieter (1957), „Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11
- (1973) „Der Begriffe der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: Gerold Prauss (Hg.), *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch
 - (1982), *Selbstverständnis*, Stuttgart: Reclam
 - (1992), *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*, Stanford: Stanford University Press

- Hilscher R. / Klingner S. / Süss, D. (Hg.) (2006), Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft“, Berlin: Duncker & Humblot
- Himmelfmann, Beatrix (2003), Kants Begriff des Glücks, Berlin: De Gruyter
- Horstmann, Rolf-Peter (1997). Bausteine kritischer Philosophie. Bodenheim bei Mainz: Philo Verlag
- Höffe, Otfried (Hg.) (1989), Grundlegung der Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar. Frankfurt am Main: Klostermann
- (2008), Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie Verlag
- Hutter, Axel (2003), Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken, Hamburg: Meiner
- Kaulbach, Friedrich (1982), Immanuel Kant, Berlin: De Gruyter
- (1990), Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, Tübingen: Mohr
- Kulenkampff, Jens (Hg.) (1974), Materialien zu Kants „Kritik der Urteilskraft“, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- (1994), Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt am Main: Klostermann
- Longuenesse, Béatrice.(1998), Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press
- Löw, Reinhard (1980), Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organismus bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Marquard, Odo (1973), Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie: Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- McLaughlin, Peter (1989), Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier
- Parret, Herman (Hg.) (1998), Kants Ästhetik - Kant's Aesthetics - L'esthétique de Kant, Berlin: De Gruyter
- Peter, Joachim (1992), Das transzendente Prinzip der Urteilskraft: Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant, Berlin: De Gruyter
- Prauss, Gerold, (1973), Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln: Kiepenheuer & Witsch
- (1974), Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier Verlag
- (1983), Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt am Main: Klostermann
- (Hg.) (1986), Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt am Main.: Klostermann
- Recki, Birgit (2001), Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant. Frankfurt am Main: Klostermann

- Schiller, Friedrich (1962), Schillers Werke. Nationalausgabe, Band 20, Weimar
- (1992), Schillers Werke. Nationalausgabe, Band 26, Weimar
- Schopenhauer, Arthur (2007), Über die Grundlage der Moral, Hamburg: Meiner
- Schönecker, D. / Zwenger, T. (Hg.) (2001): Kant verstehen - Understanding Kant, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Schönecker, D. / Wood, A., (Hg.) (2002), Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein einführender Kommentar, Paderborn: Ferdinand Schöningh
- Spaemann, Robert (1963), Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart: Klett-Cotta
- (1989), Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik, Stuttgart: Klett-Cotta
- (1996), Personen: Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart: Klett-Cotta
- (2012), Philosophische Essays, Stuttgart: Reclam
- Spaemann, R. / Löw, R. (2005), Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, Stuttgart: Klett-Cotta
- Stolzenberg, Jürgen (Hg.) (2007), Kant in der Gegenwart. Berlin: De Gruyter
- Stolzenberg, J. / Willaschek, M. / Mohr, G. (Hg.) (2015), Kant Lexikon, Berlin: De Gruyter
- Vorländer, Karl (1923), Kant – Schiller – Goethe, Leipzig
- Wachter, Alexander (2006), Das Spiel in der Ästhetik, Berlin: De Gruyter
- Watkins, Erik (2019), „The Antinomy of Teleological Judgment“, in: Dietmar Heidemann (Hg.), Kant Yearbook 01/2009, Berlin: De Gruyter
- Wenzel, Uwe Justus (1992), Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie, Berlin: Akademie Verlag
- Willaschek, Marcus (1992), Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart: Metzler
- Williams, Bernard (1981), Moral Luck, Cambridge: Cambridge University Press
- Wittgenstein, Ludwig (2012), Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Zammito, John H. (1992), The Genesis of Kant's Critique of Judgment, Chicago: University of Chicago Press
- Zuckert, Rachel (2007), Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment, Cambridge: Cambridge University Press